63e ANNEE (7e SÉRIE) N° 16 16 AVRIL 1953

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Codirecteur

CHRONIQUE DE THEOLOGIE

GRACE, VERTUS, SACREMENTS

SOMMAIRE

1. J.-H. Nicolas, O. P., *Le Mystère de la Grâce.* — 2. Adrien Pépin, A. A., *La Charité envers Dieu.* — 3. M.-L. Guérard des Lauriers, O. P., *Dimensions de la Foi.*

4. A.-M. Roguet, O. P., *Les Sacrements, signes de vie.* — 5. Joseph Pascher, *L'Evolution des Rites sacramentels.*

6. Francisci Card. Mendoza († 1566), *De Naturali cum Christo unitate* primum edidit Antonius Piolanti. — 7. Jean Galy, *Le Sacrifice dans l'Ecole française de Spiritualité.* — 8. Remi Snoeks, *L'Argument de Tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVIIe siècle.*

9. Paul Galtier, *Aux origines du sacrement de pénitence.* — 10. Cyrille Vogel, *La Discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle.*

11. Henri Frévin, *Le Mariage de la Sainte Vierge dans l'histoire de la théologie.*

Hors série : 12. Régis Bernard, *L'Image de Dieu d'après S. Athanase.*

1. — En commençant cette « Chronique de théologie » sur la Grâce, les Vertus et les Sacrements, nous ne pouvons mieux faire que de présenter l'étude du P. NICOLAS, O. P., sur **Le Mystère de la Grâce** [1]. Etude simple, accessible aux esprits qu'attirent les problèmes religieux, où l'on retrouve la doctrine substantielle de S. Thomas d'Aquin sur les trois aspects principaux du « mystère » : Qu'est-ce que la grâce ? D'où vient-elle ? Où mène-t-elle ?

Ces trois aspects sont exposés succinctement, mais dans une doctrine lumineuse qui ne s'embarrasse pas des questions de détail ou des controverses peu utiles. Le lecteur attentif sera amené à réfléchir et à trouver dans *Le Mystère de la Grâce* mieux qu'une leçon de théologie spéculative, le témoignage de l'amour que Dieu a pour nous et qui nous oblige aux exigences sévères de la vie surnaturelle, en vue du mérite du ciel.

La première partie est plus considérable. Un chapitre préliminaire relève les données de la foi, soit dans l'Ecriture, soit dans l'enseignement du Magistère avec un court paragraphe sur S. Augustin en face du pélagianisme. En étudiant la « nécessité de la grâce », l'auteur n'esquive pas, mais aborde avec délicatesse les doctrines thomistes de l'efficacité des vouloirs divins et de la prémotion physique concourant à la liberté de l'homme. Le chapitre sur « la nature de la grâce » montre comment la grâce nous élève intrinsèquement à l'ordre de la nature divine. Les « diverses formes de la grâce » initient le lecteur aux distinctions classiques : grâce habituelle et actuelle, efficace et suffisante, opérante et coopérante, sanctifiante et charismatique. Avec « les propriétés de la grâce », on aborde le problème de l'habitation des personnes divines dans l'âme : c'est par la vertu de la connaissance d'une foi pénétrée d'amour que le contact entre l'âme et Dieu se trouve transformé en présence personnelle des trois personnes divines (p. 64).

Les deux dernières parties sont plus brèves. La grâce vient de Dieu qui en est l'unique auteur ; mais l'homme doit s'y préparer et cette préparation elle-même est une grâce de Dieu. Dieu se sert des causes créées pour la production de la grâce : l'humanité du Christ, l'Eglise et les sacrements. Jamais nous n'aurons l'évidence de notre état de grâce et nous devons être convaincus que Dieu distribue ses grâces comme il lui plaît. La conséquence pratique de cet aperçu sur l'origine divine de la grâce, c'est que notre âme est prise entre deux naissances, notre naissance adamique et la naissance à la vie surnaturelle ; et c'est cette vie qu'il faut cultiver, même, si c'est nécessaire, au dépens de l'autre.

Enfin, la grâce nous justifie, c'est-à-dire à notre aversion de Dieu substitue une conversion vers Dieu dans notre âme ; conversion qui nous élève au-dessus du plan naturel et nous permet de réaliser des actes méritoires du ciel, mais qui — constatation ultime — doit nous tenir dans l'humilité et la confiance. Trois choses ne peuvent être méritées : la grâce de la justification, de la conversion éventuelle après un péché commis, de la persévérance finale.

> « La vie chrétienne n'est pas un jeu, dans lequel il s'agirait pour l'homme de faire semblant d'agir divinement et pour Dieu d'avoir l'air de prendre au sérieux cette action. Elle est un engagement véritable, l'accomplissement par l'homme lui-même, mais sous la conduite divine, de la destinée sublime à laquelle Dieu l'a appelé par le don purement gratuit de la grâce » (p. 113-114).

2. — Grâce et Charité s'appellent mutuellement. La vertu de charité a inspiré d'innombrables études dans le champ de la théologie dogmatique,

[1] J.-H. NICOLAS, O. P. *Le Mystère de la Grâce.* — In-8 de 120 p. La Pensée Catholique, Liège ; Office général du Livre, Paris (6e), 27 fr. (belges).

School of Divinity Library

morale, ascétique. Ces études, tout en convergeant entre elles vers une doctrine substantiellement la même — la doctrine catholique — ont cependant, toutes et chacune, des particularités susceptibles de retenir avec profit l'attention du lecteur. C'est toute une bibliothèque qu'il aurait fallu compulser pour réunir, sur le sujet, un corps de doctrine complet. Nous voici désormais à l'abri de ce souci ; le R. P. Pépin, dans un livre compact et complet, **La Charité envers Dieu** [2], a pris chez ses devanciers tous les éléments d'une théologie de la charité, les agençant en une synthèse à la fois dogmatique, morale et spirituelle, aussi large que solide et puissante. Nous sommes en face d'une véritable *Somme*.

Mais c'est aussi une anthologie de tout ce qu'ont enseigné sur la charité l'Ecriture, les Pères, les théologiens, les auteurs spirituels de toutes les Ecoles et de tous les siècles : l'auteur ne laisse inexplorée aucune des richesses de cette mystérieuse « amitié de Dieu et de l'homme ». Thomiste convaincu, il n'hésite cependant pas à relever impartialement des opinions divergentes, scotistes, suaréziennes ou autres, qui peuvent contenir quelque vérité ou présenter un réel intérêt : rien n'est négligeable en ce domaine où il s'agit d'approfondir le mystère de l'amour divin. Le fond même de la doctrine est celui qu'a mis en relief le P. de Montcheuil (*Leçons sur le Christ*, p. 183) : la charité, telle que Dieu l'a révélée,

« n'est pas simplement une vertu, ou un acte à pratiquer de temps en temps pour illuminer et ennoblir l'existence humaine. Elle est un nouveau plan sur lequel il faut s'établir, une nouvelle règle d'après laquelle il faut tout juger... Par elle, on passe à une nouvelle forme de vie ; par elle, un nouveau principe est introduit au cœur des choses ».

Le volume, comme l'indique son titre, n'étudie que la charité *envers Dieu :* pour être complète, l'étude sur la charité devra comporter une suite : l'étude de l'amour de soi et du prochain. La présentation de la doctrine se développe suivant un plan logique et bien ordonné. On étudie d'abord les éléments constitutifs de la charité, le caractère surnaturel et théologal de cette vertu, la vraie amitié qu'elle crée entre Dieu et l'homme, son infusion par l'Esprit-Saint dans la volonté, son objet formel qui est la Bonté divine, son désintéressement soustrait cependant aux exagérations quiétistes, son objet matériel, premièrement Dieu et secondairement nous-mêmes et le prochain ; enfin, son pouvoir de faire aimer Dieu par-dessus tout.

Si la charité d'ici-bas est substantiellement identique avec celle du ciel, son excellence lui permet, en « informant » les autres vertus, de leur faire produire des actes conformes aux exigences de notre fin dernière : on montre par là les liens divers de la charité avec la foi et l'espérance, les vertus intellectuelles et morales infuses et les dons du Saint-Esprit. C'est toute une vie — notre vie surnaturelle — qui a son point de départ dans la charité, dès l'instant où cette vertu naît dans l'homme par la justification, qui s'accroît par les sacrements et les actes méritoires, qui est susceptible d'un développement indéfini, mais qui, hélas ! peut être menacée ou ruinée par le péché véniel ou mortel...

S'il faut maintenir la possibilité d'actes moralement bons sans l'influence de la charité, il faut, avec tous les théologiens (et quelles que soient leurs divergences d'explication) proclamer que sans cette influence, le mérite du ciel est impossible. L'acte d'amour de Dieu est d'un mérite si suréminent qu'il a le pouvoir de justifier le pécheur et de suppléer parfois les sacrements de baptême et de pénitence (baptême de désir et contrition parfaite) : on ne saura jamais assez mettre en relief ses effets de purification, de satisfaction, d'impétration, de lumière, de force, de joie et de paix.

On comprend qu'en certaines circonstances l'acte de charité soit nécessaire au salut, et que Dieu puisse nous en faire un précepte de temps en temps dans la vie et dans les moments où s'affirme un danger grave de perdre la vie de la grâce. Cette vie, tout péché mortel la fait perdre ; mais il est d'autres péchés plus graves qui s'attaquent directement à la Charité envers Dieu : haine, dégoût, indifférence vis-à-vis de Dieu et des choses divines.

La conclusion s'impose : la charité est l'élément essentiel de la perfection chrétienne ; ses degrés et ses formes correspondent aux degrés et aux formes de la perfection, et la perfection chrétienne est liée bien plus à la pratique de la charité qu'à celle des conseils évangéliques.

L'Index analytique des matières, qui résume pour ainsi dire les richesses du volume, montre la somme considérable de connaissances théologiques et spirituelles liées à l'étude de la « vertu royale ». Le livre du P. Pépin restera comme une mine inépuisable des renseignements, auxquels théologiens, prédicateurs et même simples fidèles devront se référer pour mieux connaître et faire connaître la vertu de charité.

3. — De la charité qui nous unit à Dieu ne séparons pas la foi qui nous conduit vers Dieu. Dans deux volumes d'une sévère ordonnance théologique [3], le R. P. Guérard des Lauriers, O. P., reproduit les cours adressés, dès 1941, à un public averti, mais, nous dit-il, « non initié à la technique théologique ». Et pourtant, en lisant, on a l'impression qu'une formation théologique déjà sérieuse est requise pour saisir la portée et le sens profond d'une telle doctrine : félicitons l'orateur et les auditeurs d'avoir pu, l'un, rédiger des conférences d'une telle ampleur compréhensive, les autres, d'avoir pu se les assimiler facilement.

Les **Dimensions de la Foi** devraient comprendre huit chapitres. Les cinq premiers seulement sont édités et leur texte constitue la matière du premier volume. Le second volume contient les notes et douze *Excursus* destinés aux analyses plus difficiles.

L'auteur étudie la foi religieuse, telle que les fidèles la possèdent, telle qu'elle est définie par l'Eglise ; il expose en quoi elle consiste et s'a-

[2] R. P. Adrien Pépin, A. A. *La Charité envers Dieu.* — In-8 carré de 420 p., 1.200 fr. Paris, 1952. Nouvelles Editions Latines, 1, rue Palatine (6e). (C.c.p. Paris 978.27).

[3] M.-L. Guérard des Lauriers, O. P. *Les Dimensions de la Foi.* — Deux tomes in-8 de 580 et 434 p. Paris, Editions du Cerf, 1952.

dresse à tous ceux qui désirent réfléchir sur les grands problèmes soulevés par elle. Il s'inspire, cela va sans dire, de la doctrine thomiste la plus authentique : un intellectualisme avisé mis au service de la vérité divine.

De Dieu, l'homme peut avoir trois types de connaissance, car Dieu l'instruit par la création visible, par l'Ecriture et en lui parlant au cœur. La création ne fait qu'éveiller notre désir de connaître Dieu et il s'en faut qu'elle soit suffisante pour donner à l'esprit le degré d'évidence et d'immédiation dont il aurait besoin pour renoncer à de plus amples investigations. Le livre des Ecritures rend plus facile et plus fructueuse la lecture du livre de la création : Dieu, en effet, s'y révèle, c'est-à-dire nous apprend à nous servir de l'univers soumis à notre investigation immédiate pour le connaître ; c'est au livre des Ecritures qu'il faut finalement nous adresser pour mieux déchiffrer le message divin qui, dans la création, n'est qu'à l'état d'ébauche lointaine. Mais si l'Ecriture nous apporte le message de Dieu, il s'agit de comprendre l'Ecriture et, dans cette intelligence, il y a des degrés. Sans doute, l'Eglise peut en préciser le sens et en approuver l'exégèse ; mais « comprendre n'exige pas seulement une pénétration suffisante de l'objet ; il y faut encore certaines dispositions de l'intelligence », et ces dispositions ne naîtront que si la foi, par la charité et les dons qui en découlent, reçoit une puissance nouvelle de pénétration. C'est ce que l'auteur appelle : instruire l'homme en lui parlant au cœur.

Les trois acheminements vers Dieu doivent être utilisés simultanément :

> « L'homme, parce qu'il est raisonnable, ne peut ni ne doit croire sans être conscient des raisons qu'il a de le faire ; il ne peut accueillir le message divin qu'au prix d'une soumission de l'esprit ; mais il doit surtout s'attacher à la reconnaissance spontanée de la Véracité divine qui est d'ailleurs la raison de cette soumission ; l'homme doit enfin croire que Dieu lui offre, par amour et parce qu'Il est Amour, le meilleur des moyens de s'unir à son Créateur et à son Père » (p. 26).

La raison dans sa rationalité, la foi dans son intelligibilité, la foi dans sa finalité, tel est le bien que nous font connaître et apprécier les trois types de la Création, de l'Ecriture, du langage de Dieu au cœur humain.

Les chapitres suivants envisagent le rôle de l'intelligence et de la volonté dans la foi et sans sa préparation. L'analyse de l'acte de foi y est approfondie avec la rigueur et la logique de la théologie thomiste. Dans le ch. IV, l'auteur met en relief le caractère intellectuel de la foi : la relation entre crédibilité et crédentité ; le rôle de l'Eglise dans la présentation de la foi ; du point de vue intellectuel,la foi adhésion au témoignage de Dieu et assentiment à l'objet de ce témoignage ; la finalité de la foi qui rend objectivement compte de sa structure intelligible, psychologie et structure intelligible de la foi se compénétrant mutuellement, etc. Le ch. V étudie, dans l'acte de foi, l'activité volontaire et montre comment, dans l'intention de la foi, cette activité volontaire est conjuguée à l'activité intelligible. L'intention de la foi comporte deux types de motions de l'intelligence par la volonté (du côté de l'objet et du côté du sujet) ; mais cette activité volontaire est conjuguée à l'activité intelligible, ce qui réalise l'unité, dans la foi, de l'intellectuel et du volontaire.

Cette unité de la foi peut être envisagée à la lumière de l'ordre des causes formelles : c'est l'analyse de la foi en elle-même ; — de l'ordre des causes finales : c'est l'affinité de la foi et de l'éternel ; de la foi et de la vision ; — de l'ordre des causes efficientes : c'est la connexion de la foi avec le temporel, et l'auteur fait entrevoir ici — point de vue original — comment la foi théologale « virginise » l'activité intellectuelle.

Nous avons découpé dans le texte ces quelques indications qu'il était impossible de développer plus longuement ; elles suffisent à montrer la richesse théologique du volume, mais peut-être aussi feront-elles comprendre que la lecture n'en est pas réservée aux débutants. Parmi les *Excursus*, on doit tout particulièrement signaler : V. Le miracle et la causalité ; — VI. Instinct intérieur, grâce actuelle et grâce sanctifiante ; — VII. L'Apologétique, théologie de la crédibilité rationnelle ; — VIII. Magistère et prophétisme ; — IX. La foi ecclésiastique, avec une note intéressante sur l'emploi légitime qui en aurait pu être fait ; — X. Le Fait dogmatique ; — XI. L'infaillibilité de l'Eglise.

Les théologiens et apologètes auront beaucoup à prendre et à retenir de l'ouvrage du P. Guérard des Lauriers. La table analytique finale, avec définition des termes employés, facilitera les recherches.

4. — Dans un charmant petit volume, de présentation agréable et de lecture facile, **Les Sacrements, signe de vie**[4], le R. P. ROGUET, O. P., offre aux catholiques comme un résumé de la théologie sacramentaire mise à la portée de tous. D'une doctrine très élevée, mais exposée en des termes simples et accessibles, ce volume contient trois parties, différentes et par l'origine et par le ton. La première est une sorte de commentaire sur les « Principes doctrinaux » qui ouvrent le *Directoire* pour la pastorale des Sacrements, adopté par l'Assemblée plénière de l'épiscopat français (3 avril 1951), et montre comment les sacrements sont actes du Christ, des signes sacrés de la grâce, des signes de la foi et, partant, des signes de l'Eglise. Par là, ils sont des éléments du culte, d'un culte en esprit et en vérité : en esprit, parce que leurs cérémonies et leur administration ont un sens, doivent exciter la piété, évoquer le mystère de Dieu et donner à l'âme le sens du sacré ; en vérité, culte intelligent et intelligible, qui réclame des participants actifs et éclairés, formés par une catéchèse méthodique et religieuse. En eux-mêmes, ces sacrements sont la vie chrétienne, vie mouvementée, sans doute, et même traversée par des aventures, mais vie qu'ils doivent diriger jusqu'au repos lumineux de la Jérusalem céleste.

La seconde partie est une étude rapide des sacrements un à un : ce sont des causeries prononcées à Radio-Luxembourg. L'idée directrice est de montrer le caractère dynamique, la valeur vitale des sacrements qui, loin d'être des actes

[4] « L'Esprit liturgique », n° 5. A.-M. ROGUET, O. P. *Les Sacrements, signes de vie*. — In-12 de 200 p. Paris. Editions du Cerf, 1952.

isolés, embrassent toute la vie chrétienne. Plusieurs chapitres méritent d'être médités : la confirmation, sacrement de l'Action catholique ; la pénitence dont l'idée communautaire ne doit pas totalement s'effacer devant son caractère personnel et individuel ; on oublie, en effet, trop souvent que le péché n'est pas seulement séparation avec Dieu, mais séparation avec nos frères (c'est le revers de la communion des saints) ; la pénitence n'est-elle pas aussi un sacrement de progrès spirituel ? Ce sont là des vérités trop souvent méconnues. Quant à l'Extrême-Onction ne conviendrait-il pas de l'appeler plutôt le « sacrement des malades » que le sacrement des mourants ? Relevons la phrase finale, si pleine de vérités et d'enseignements :

« Tous les sacrements tirent leur efficacité de la Croix de Jésus et... plus spécialement, le sacrement de mariage reproduit les épousailles sanglantes du Crucifié avec son Eglise. Alors la grâce du mariage, associée aux grâces du baptême, de l'eucharistie, de la pénitence, devient une grâce douloureuse, une grâce de renoncement, d'expiation, de rachat, une grâce d'apaisement et de sérénité. Mais comme toute grâce aussi et comme toute croix, elle est la semence et le prix de la gloire » (p. 161).

Une dernière partie, beaucoup plus brève, contient quatre causeries données au micro à la suite des précédentes : *Vie sacramentelle et vie théologale ; — Tout est grâce ; — Marie et les sacrements ; — Les sacrements et la croix*. La page finale est à citer tout entière : tant de fois, ici même, nous avons insisté sur cette vérité :

« En réalité, il n'y a qu'une vie et une vérité chrétienne, en Jésus-Christ, qui est la voie, la vérité et la vie. Le dogme, c'est ce qu'il nous a révélé ; la morale et la sainteté qui est le but de la morale, c'est l'idéal dont il nous a donné l'exemple, et que nous devons réaliser en l'imitant, lui. Quant aux sacrements, ils sont le carrefour et le trait d'union de tout cela. Ils sont des signes, ils nous révèlent Dieu, ils nous font entrer dans son intimité. Ils nous communiquent la vie et la sainteté du Christ. En dehors d'eux, il n'y a ni vie ni sainteté... » (p. 194-195).

5. — Un petit volume de la collection « Lex orandi »[5], venu d'Allemagne, nous apporte des suggestions neuves en matière de théologie sacramentaire. Le fait matériel de l'évolution des rites sacramentels est bien connu et, depuis le XVII[e] siècle surtout, exerce la sagacité des historiens et des théologiens. L'auteur de la brochure, D[r] Joseph PASCHER, présente une explication qu'il estime meilleure. Une solution d'ordre intellectuel ne lui paraît pas présenter une valeur suffisante. Précisément parce que les sacrements sont des signes, il les situe dans un ordre, *sui generis*, celui d'une action significative d'un jeu dramatique. D'ailleurs, l'Eglise ne fait pas que régler l'administration des sacrements ; elle en est la dispensatrice, ce qui fait qu'elle s'insère elle-même dans leur symbolisme. L'acte sacramentel devient pour l'Eglise un acte vital et sa volonté créatrice s'affirme nécessairement dans cet acte sacramentel.

Cette volonté créatrice de l'Eglise ne s'exerce cependant pas d'une manière arbitraire et l'Eglise est liée dans son activité : l'administration des sacrements doit toujours sauvegarder le signe qui représente la réalité invisible causée par eux ; mais cela n'impose pas à cette administration une forme absolument invariable ; cela ne fait que délimiter un terrain, à l'intérieur duquel la célébration doit se maintenir.

Bien comprises, ces affirmations expriment en un langage singulièrement nouveau des vérités qu'il serait facile de transposer en notre langage théologique traditionnel. Nos auteurs parlent de « signes pratiques », de « signes de la foi », de « signes de l'Eglise » : expressions que l'on retrouve dans le *Directoire* et qu'a fort bien expliquées le R. P. Roguet. On peut se demander s'il est nécessaire que la théologie sacramentaire abandonne les « catégories » reçues pour adopter les « catégories de la représentation dramatique », si elle veut faire sa part au caractère significatif de son objet. N'est-il pas préférable de voir en ceci une simple question de mots, des expressions nouvelles s'efforçant de couvrir de très vieilles vérités ?

L'auteur se tient évidemment dans les limites d'une orthodoxie éprouvée ; mais sa pensée, on le constate facilement, se tourne avec complaisance vers des formules discutables, quoique acceptables grâce aux correctifs qu'on y trouve. La messe est « un repas dans lequel la liturgie de notre temps a choisi l'élément sacrificiel afin de le mettre en relief et en quelque sorte l'isoler » (p. 15), cependant que, « au moins pour les deux premiers siècles, il est malaisé de fournir une preuve de ce caractère sacrificiel, ce qui n'est pas le cas pour le caractère de repas ; et, dans le présent, une appréciation libre de toute prévention doit continuer à caractériser la messe comme un repas » (p. 15-16). Et, pour demeurer dans la question de l'eucharistie, notre auteur, tout en admettant les enseignements de *Mediator Dei*, marque ses préférences pour la messe communautaire, la communion régulièrement donnée au cours de la messe, et même l'usage du calice pour les fidèles. Toutes choses, en soi louables et peut-être plus conformes à la pratique primitive, mais dont il faut juger l'usage à la lumière de la pratique actuelle, de crainte d'inciter le lecteur non averti à des regrets ou à des initiatives inopportunes.

Le petit volume se clôt sur un chapitre concernant les motifs de la variation des formes sacramentaires : chapitre intéressant à plus d'un titre, mais dans lequel, semble-t-il, il manque une discrimination entre les formes essentielles du baptême et de l'eucharistie, immuables parce que venant de l'institution du Christ, et les formes des autres sacrements. Discrimination sous-entendue à coup sûr, car « la volonté du Christ crée une obligation absolue » (p. 29).

6. — Sur le cardinal François de MENDOZA, évêque de Burgos, le *D.T.C.* ne contient pas une seule indication. Hurter, dans son *Nomenclator* (t. III, n. 769) lui consacre une simple note : *Franciscus de Mendoza y Bovadilla, cardinalis et archiepiscopus valentinus* (lire : episcopus burgensis), *1508-1566, qui scripsit* de vera et naturali quadam cum Christo unitate, quam per dignam Eucharistiæ sus-

[5] « Lex Orandi ». — Joseph PASCHER. *L'Evolution des rites sacramentels*. — In-8 écu de 72 p., 240 fr. — Paris. Editions du Cerf, 1952.

ceptionem fideles consequuntur, *qui tractatus quamvis nunquam editus videatur, satis tamen innotuit...* En réalité le traité n'a jamais été édité. Le professeur Antoine Piolanti en a trouvé le texte dans un manuscrit conservé à Rome, au Séminaire du Latran, et en donne aujourd'hui une édition soignée, précédée d'une introduction destinée à faire connaître la vie, les œuvres, la méthode théologique du cardinal, les principaux points de sa doctrine et le sort qui fut fait à l'ouvrage dans la controverse dont sa doctrine a été l'objet [6].

L'objet de la controverse est, on le devine aisément, cette « unité naturelle avec le Christ », résultat de la communion eucharistique bien reçue.

« Comme le Christ lui-même, par sa substance est dans le sacrement et que, par le sacrement, il existe à l'intérieur de l'homme lui-même, une certaine vertu émanant de la substance même du Christ et répandue dans tout l'homme et chacune de ses parties. C'est par cette vertu que tout l'homme est dit uni à tout le Christ, non que toute la substance du Christ soit dans tout l'homme et dans toute partie de l'homme — la substance du Christ n'est ainsi tout entière que sous les espèces et seulement le temps qu'elles durent — mais une vertu de sa substance s'écoulant de la substance même du Christ, existant réellement en l'homme par le moyen des espèces, ranime et restaure toute la substance de l'homme et chacune de ses parties » (p. XLVII).

Il n'est pas question, dans la pensée du cardinal, que des espèces sacramentelles s'échappent des morceaux de la chair du Christ ; mais c'est une vertu qui s'échappe de la substance du Christ contenue dans les dimensions des espèces et qui pénètre pour ainsi dire toute la nature de l'homme : *Carnea corporis Christi moles animam non penetrat, sed gratia quædam... animam et corpus, hoc est totum ipsum hominem reficit atque recreat mirifice.* Cette « vertu » émane de tout le Christ, de la divinité, cause principale, de l'humanité cause instrumentale, de sorte que l'union qui en résulte intervient entre le Christ tout entier, Dieu et homme, et la substance tout entière des fidèles.

Cette vertu est la grâce sacramentelle de l'eucharistie : par l'âme elle dérive jusqu'au corps et est pour lui une semence d'incorruption et d'immortalité. Aucune transformation substantielle dans cette union du Christ à notre humanité ; union simplement accidentelle, dont on peut trouver une analogie dans la grâce sanctifiante, qui nous rend « déiformes » alors que la grâce sacramentelle de l'eucharistie nous rend « christiformes ». Mendoza est donc bien éloigné d'une conception d'union impossible à réaliser, qu'on l'appelle substantielle, informante ou hypostatique. On conçoit néanmoins qu'une telle opinion ait été discutée. Certains auteurs, Suarez en particulier, l'ont attaquée et défigurée. Bien que n'ayant pas eu en main le texte de Mendoza, Suarez considère son opinion, comme improbable, absurde et téméraire (*In III^{am} part. Sum theol.*, disp. 64, sect. 3). Beaucoup de jésuites ont suivi Suarez. Vasquez, au contraire, absout Mendoza de toute censure, mais propose de substituer à l'union imaginée par l'évêque de Burgos, une union selon la charité ou l'amour, simplement morale et mystique. D'autres sont allés plus loin que Mendoza : Cienfuegos ne voit rien d'impossible à trouver dans l'union du moteur au mobile un type de cette union qui fait pénétrer tout l'homme à la vertu eucharistique. C'est principalement le cœur du communiant qui reçoit l'impulsion de la grâce eucharistique, laquelle, par le cœur, se répand dans tout l'homme.

Les références ont été faites avec un soin extrême soit à la patrologie latine et grecque, soit aux différents recueils de documents théologiques, soit des auteurs cités par Mendoza. Grâce à cet appareil de documentation, l'édition d'Ant. Piolanti, rendra d'inappréciables services aux historiens du dogme de l'eucharistie, sur un point qui n'avait pas encore été sérieusement exploré [7].

7. — L'Ecole française du XVII[e] siècle est plus spirituelle que théologique ; sa piété néanmoins est basée sur une théologie sérieuse et traditionnelle. Une terminologie parfois défectueuse, des exposés moins didactiques, parfois incomplets, ne doivent pas être pour nous l'occasion de jugements précipités : les écrits spirituels de l'Ecole française s'adressent à des lecteurs en vue de les édifier, non à des spécialistes désireux de précisions. Toutefois, et en particulier sur la doctrine du sacrifice, l'Ecole française a écrit un chapitre remarquable de la théologie du sacrifice du Christ et du sacrifice de la messe. Dans son ouvrage, *L'Idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens* (1926), M. Lepin donne à l'Ecole française une place privilégiée. Mais nous n'avions pas encore d'étude approfondie où son originalité fût mise en relief tout en lui conservant le fort et pur courant de la tradition qu'un historien consciencieux y doit retrouver.

Ce travail, qui implique la défiance des déductions hâtives faites à partir de textes isolés, mais demande une enquête aussi large que possible permettant à l'aide de multiples recoupements de retrouver la pensée reflétée dans les documents, a été entrepris et mené à bonne fin par M. Jean GALY [8] : **Le Sacrifice dans l'Ecole française.**

Un exposé synthétique de la doctrine commune aux différents auteurs de l'Ecole ne paraissait pas indiqué. C'eût été risquer, en retenant un mininum commun, de négliger ce qui est propre à chacun. Aussi les trois grands Maîtres, le cardinal de Bérulle, le P. de Condren, Monsieur Olier ont été étudiés séparément. Une quatrième partie est brièvement consacrée à la doctrine de trois disciples, le P. Bourgoing, Quesnel et Amelote. Nous ne nous y attarderons pas.

Le cardinal de Bérulle a préparé la doctrine de l'Oratoire sur le sacrifice ; mais c'est surtout dans le mystère de l'Incarnation qu'il a vu la production de la victime, sa sanctification par l'onction

[6] (« Lateranum ». Nova series). — Francisci Card. MENDOZA († 1566) burgensis episcopis, *De naturali cum Christo Unitate*, libri quinque quos primum edidit prolegomenis criticisque animadversionibus locupletavit Antonius PIOLANTI. — In-8 de LXXX - 410 p. Rome, Faculté théologique du Séminaire du Latran, Piazza S. Giovanni in Laterano, 2400 lire.

[7] Sur cette question de la « présence de Jésus-Christ en nous » on pourra se référer à nos articles antérieurs, 27 juillet 1951 et 14 février 1952.

[8] Jean GALY. *Le Sacrifice dans l'Ecole française de Spiritualité.* — In-8 de 404 p., 1.500 fr. Paris. Nouvelles Editions Latines, 1952.

divine et sa consécration au sacrifice par le vouloir divin. L'oblation du Verbe incarné est commencée dès le premier instant de sa vie ; dès l'enfance du Christ, ses abaissements et ses souffrances ont préludé à la passion ; mais il reste encore étranger aux parties du sacrifice, telles que les énumère Condren, car, dans le sacrifice du Christ, de Bérulle ne fait pas entrer les mystères glorieux et il ignore l'expression de « consommation » pour désigner la vie céleste du Christ et de ses membres. Sur la messe, Bérulle écrit sobrement ; il y montre un sacrifice rituel, offert par le prêtre humain, un sacrifice non sanglant fondé sur l'immolation de la croix ; c'est la même victime qui est offerte, figurée par la double consécration , ce sont les fruits du sacrifice du Calvaire qui y sont appliqués. Mais Bérulle, avant tout, souligne le rapport de la messe à la croix ; la messe peut se définir comme l'oblation rituelle de la victime de la croix, qui remémore sa mort et en distribue les fruits.

Le P. de Condren est, dans l'Ecole française, le grand docteur du sacrifice. S'il s'arrête avec complaisance, comme Bérulle, sur la considération du mystère de l'Incarnation, il est bien plus complet en ce qui concerne le sacrifice. Trois idées essentielles dominent sa doctrine. La première, qui est comme un écho des idées courantes à son époque, est celle du sacrifice-destruction : la mort seule peut exprimer l'adoration de la créature, car elle atteste que Dieu seul devrait exister, que tout l'univers devrait être détruit pour rendre hommage à sa souveraineté. Une seconde idée apporte à cette thèse des précisions en ce qui concerne le sacrifice du Christ qui ne se limite pas à la mort, mais comporte diverses parties qui la précèdent ou la suivent : sanctification, oblation, consommation, communion, immolation. Le sacrifice du Christ va encore au-delà puisqu'il embrasse sa gloire, inséparable de son épreuve. Aussi une troisième idée est celle du sacrifice céleste : en son état glorieux, le Christ s'offre éternellement en mémoire de sa mort et ses membres s'unissent à cette offrande. La vie chrétienne, par ses mortifications, continue la passion, mais elle est encore, dès ce monde, une participation à la vie ressuscitée.

Chacune de ces idées a eu sa répercussion dans la présentation du sacrifice eucharistique : la première amène Condren à chercher quelque état de mort du Christ au Saint-Sacrement. La seconde l'invite à voir dans la messe la communion, dernière partie du sacrifice complet. La troisième le conduit à considérer la messe comme le sacrifice du ciel transporté sur terre. Et cependant les idées traditionnelles sont gardées sous ces affirmations en apparence éloignées d'elles : au Saint-Sacrement, le Christ, sous un extérieur de mort, est cependant vivant et glorieux ; la messe, communion au sacrifice passé, est en même temps un sacrifice présent ; identique en son fond au sacrifice céleste, elle en diffère par le caractère rituel qui en fait le sacrifice de l'Eglise ; comme le sacrifice céleste, elle est fondée sur celui de la croix : elle en offre la victime ; elle le figure ; elle en applique les mérites.

Si la première idée a l'avantage d'éclairer vivement la primauté et les exigences de l'adoration, la mort au monde et à soi-même qu'elle implique corrélativement, elle a l'inconvénient d'attirer l'attention sur le seul aspect rigoureux du sacrifice et peut entraîner à chercher dans la messe quelque immolation équivalente. La thèse des cinq parties du sacrifice a pour but de montrer que l'occision n'est pas le tout du sacrifice du Christ, elle en éclaire les préparations et plus encore les fruits ; son inconvénient le plus grave est de paraître diminuer l'importance du mystère de la croix, de confondre sous le terme unique de sacrifice le mystère sauveur, ses préludes et ses effets, ce qui est devenir et action de la créature et ce qui est récompense de Dieu. Imprécisions de langage, dit Jean Gally, qui n'atténuent en rien l'importance de la mort du Christ, sur laquelle sont centrés les autres mystères. Enfin, l'idée du sacrifice céleste met en relief le lien existant entre le sacrifice de l'Eglise et la prière du Christ glorieux ; les explications dont il est entouré en éliminent les craintes qu'on pouvait en concevoir, ce sacrifice ne portant ce nom que par analogie. Même en partant de ce sacrifice céleste, l'explication de la messe recouvre les explications traditionnelles.

Olier a développé toutes les thèses de Condren, à l'exception des pages maladroites qui prétendaient retrouver toutes les parties du sacrifice à la croix et à la messe. Toutefois la théologie d'Olier a sa marque propre : le sacrifice est le plus grand, mais non le seul devoir de la religion ; il exprime l'amour autant que l'adoration. Le sacrifice est un « retour à Dieu », une consommation dans l'amour et les louanges. Mais on y trouve aussi des idées bien contestables : l'enfer et la destruction du monde seraient des sacrifices ; le Père serait sacrificateur du Fils, alors que l'intention religieuse ne peut se trouver en lui ; les prêtres participeraient au sacerdoce du Père, en raison du pouvoir qu'ils ont d'immoler et de consommer le Fils, etc...[9]. Laissons ces imperfections et retenons d'Olier la mise en valeur de la richesse de la messe qui contient la religion de l'Eglise entière, de son caractère eschatologique, prévenant et préparant l'offrande éternelle du Christ complet.

8. — La richesse théologique du XVIIe siècle sur le mystère de l'Eucharistie est loin d'avoir livré tous ses trésors. Les controverses entre catholiques et réformés n'avaient pas encore fait l'objet d'une synthèse historique. M. Remi Snoeks a réussi à mener à bien un travail de grande envergure sur le sujet et qui constitue l'une de ces thèses solides et documentées qui sont l'honneur de la faculté de théologie de Louvain. La période qui débute par la promulgation de l'Edit de Nantes et finit peu après sa révocation est marquée par d'importantes polémiques auxquelles participent, dans les deux camps, des auteurs justement renommés. Mais, parce que la lutte s'engage principalement autour des témoignages de la tradition, dont les calvinistes, eux aussi, entendent se prévaloir, et qu'elle se limite à quelques dogmes capitaux, spécialement à celui de l'Eucharistie, M. Snoeks s'est attaché à mettre en relief **L'Argument de tradi-**

[9] On trouve des idées semblables dans le livre de Joseph Pascher, analysé plus haut.

tion dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVIIe siècle [10].

Cette controverse méritait d'être étudiée de plus près que ne l'avait fait M. Rébelliau, dans son *Bossuet, historien du protestantisme*. L'historien catholique a tout intérêt à reprendre, pièce par pièce, le dossier concernant l'eucharistie : c'est là, en effet, l'un des points cruciaux de la controverse. La thèse du nouveau docteur lovanien comporte deux livres. Dans le premier, on trouve un aperçu général des écrits polémiques avec l'analyse des plus importants d'entre eux. Dans le second, l'auteur cherche d'abord à donner un aperçu de l'érudition des controversistes et ensuite à décrire et apprécier leur méthode. Par là sont abordés les problèmes de critique historique et de théologie fondamentale que posent des traités consacrés à l'étude et à l'utilisation des témoignages de la tradition.

L'évolution de la controverse est décrite en trois stades. Le XVIIe siècle sans doute ne fait que continuer les polémiques inaugurées au XVIe et que le P. Polman, O.F.M., a relatées dans son ouvrage *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle* (Gembloux, 1932). Néanmoins, du côté calviniste, aux toutes dernières années du XVIe siècle, Philippe du Plessis-Mornay ravive la controverse d'une façon magistrale avec son livre *De l'Institution de l'Eucharistie*, considéré à bon droit comme son chef-d'œuvre, et qui contient une attaque en règle contre la messe et la présence réelle. Le calviniste appuie sa thèse sur une érudition éblouissante : les Pères, les conciles généraux et provinciaux, les canonistes, les historiens et les scolastiques sont appelés à la défendre. Près de ce « chef-d'œuvre » pâlissent les modestes ouvrages de Du Moulin, d'André Caille, de Jean Bédé de la Gormandière, d'André Rivet. — Chez les catholiques, du Plessis-Mornay rencontra de sérieux adversaires en la personne du P. Fronton du Duc, du P. Richeome, de Jules-César Boulenger, du P. de Bordes, Coëffetteau s'attaqua surtout à Du Moulin ; d'autres controversistes se distinguent également, Véron et André du Saussay Mais le principal adversaire est le cardinal du Perron, dont l'ouvrage capital ne fut publié qu'après sa mort, sous le titre *Traité du Sainct Sacrement de l'Eucharistie, divisé en trois livres, contenant la réfutation du livre du sieur du Plessis-Mornay contre la Messe* (Paris, 1622). C'est surtout sur la présence réelle, attestée par les documents de l'antiquité et la pratique des liturgies anciennes, que converge tout l'effort du controversiste catholique.

Après du Perron s'ouvre un nouveau stade de la controverse. Négligeant la question du sacrifice de la messe et du culte eucharistique, une pléiade d'auteurs calvinistes s'en tiennent presque exclusivement à la réfutation des dogmes de la transsubstantiation et de la présence réelle. Citons-les rapidement : du Moulin, toujours sur la brèche, Jean Mestrezat, Edme Aubertin, David Blondel, Michel Le Faucheur, Charles Drelincourt, Samuel Bochart, David Eustache, Moyse Amyraut, Jean Daillé. Chez eux, l'argument scripturaire tient évidemment la première place ; mais leur attention se porte également sur l'argument de tradition qu'ils développent d'après un schème presque stéréotypé. Pour eux, c'est depuis le haut Moyen Age que la doctrine eucharistique s'est progressivement corrompue. — Du côté catholique, deux noms retiennent surtout l'attention : François Véron et Théophile Brachet de la Milletière. D'une manière générale, Véron n'a apporté aux controverses sur la doctrine eucharistique des Pères qu'une contribution superficielle et peu originale. Ses réponses sont souvent insuffisamment fondées. Converti du calvinisme, La Milletière s'efforce de mettre en relief les aspects trop souvent négligés de la doctrine catholique qui pouvaient attirer les calvinistes : le caractère non moins spirituel que réel de la présence sacramentelle du Christ, l'importance des dispositions intérieures, la participation aux fruits spirituels qui implique, selon toute la tradition, la réception corporelle du Christ dans la communion. Quant au sacrifice de la messe, Véron et La Milletière ne manquèrent pas d'en défendre le culte et la liturgie ; mais des érudits de profession en retracèrent l'histoire dans l'ancienne discipline et, sans se mêler à la passion des controverses, y apportèrent cependant un argument de grande valeur. Citons : l'évêque d'Orléans de l'Aubespine, le mauriste Hugues Ménard, le dominicain Jacques Goar.

Le troisième stade de la controverse est marqué par l'entrée en lice des jansénistes. Leur œuvre donne le signal d'une recrudescence de l'activité polémique dans les deux camps et ouvre une phase de la lutte qui est féconde en écrits de tous genres. L'épisode le plus intéressant est celui qui a mis en branle la querelle, la dispute qui oppose les auteurs de la *Perpétuité de la foi*, les jansénistes Arnauld et Nicole, au ministre protestant Claude. Les écrits eucharistiques des adversaires sont donc, et d'abord, exposés avant tout. D'autres coreligionnaires de Claude lui apportèrent une aide plus ou moins efficace : Mathieu de Larroque, Pierre Jurieu, Pierre Allix, Noël Aubert de Vers, Jean Aymon, Jean Daillé, Jacques Basnage ; leurs ouvrages les plus importants sont analysés. — Du côté catholique, avec Arnauld, le P. Anselme de Paris collabore à la *Perpétuité de la foi*. Le nom de Renaudot est également resté attaché à cette publication, en ce que le savant orientaliste en confirme ou complète les conclusions quant à la croyance eucharistique des Eglises orientales (t. IV, et V). Il faut également mentionner le P. Nouet, Maimbourg, Richard Simon, l'abbé Boileau, chacun concourant en son genre à affermir les thèses de la *Perpétuité*. En dehors de la *Perpétuité*, quelques noms déjà cités se retrouvent dans la polémique ; mais notre auteur rappelle opportunément les noms de Pierre de Marca, de Jean Hardouin, de Pellisson, de Brueys de Montpellier, de Mabillon, de Grandcolas et enfin — comment pourait-on l'omettre — de Bossuet !

Tel est, en raccourci, le bilan de la controverse eucharistique, au XVIIe siècle, entre catholiques et

[10] Remi SNOEKS, Docteur en théologie. *L'Argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVIIe siècle.* — In-8 de XLVII-560 p. — Louvain (Publications universitaires), 2, place du card. Mercier. Gembloux, Duculot, 1951.

calvinistes. Ce n'est là, d'ailleurs, que l'élément matériel de la thèse de M. Snoeks. Sur cette base documentaire, l'auteur construit son étude critique : l'argument de tradition et son utilisation polémique. On ne peut qu'indiquer brièvement les aspects de cette nouvelle étude. L'érudition est ici au service de la controverse, et, dans l'un et l'autre camp, il a fallu recourir aux sources et aux travaux qui les contiennent. Dans un parallélisme suggestif, la méthode suivie par les uns et les autres est exposée, tout d'abord, quant à l'application des règles de la critique, présentation et authenticité des textes, interprétation et enfin l'autorité théologique ou historique des témoignages invoqués ; ensuite quant à l'élaboration des matériaux : l'explication raisonnée des faits qui viennent corroborer ou infirmer la doctrine : l'histoire du dogme ou du culte et la conception que les uns et les autres ont eu de leur évolution. Pour nous tenir strictement sur ce terrain de la critique, il semble que M. Snoeks ait bien jugé de la position des uns et des autres adversaires :

« La plupart d'entre eux ne visaient nullement à faire œuvre d'érudits, et se préoccupaient uniquement de défendre leur foi. C'est ce qui explique... que leur documentation ne soit en grande partie que de seconde main : se trouvant dans la pleine ardeur du combat, ils ne se gênaient point pour puiser dans l'arsenal déjà constitué par leurs prédécesseurs et étaient heureux le profiter des ressources mises à leur disposition par des chercheurs plus désintéressés. Mais le but de leur intervention ne les dispensaient pas de la soumission aux données positives, qui pouvait seule garantir la valeur de leur argumentation. Or il est incontestable que, sous la pression de la polémique, ils cédèrent plus d'une fois à des préjugés dogmatiques. La façon dont ils classent les textes eucharistiques des Pères, en vue de les interpréter, est caractéristique à cet égard. Admettant qu'il y a des textes clairs et des textes obscurs, ils estiment que les seconds doivent se comprendre à la lumière des premiers. Mais, bien entendu, ils sont tous convaincus que les passages favorables à la cause qu'ils défendent ne laissent subsister aucune équivoque et relèguent au contraire, sans hésitation, ceux qui les embarrassent dans l'autre catégorie. De plus, ils prêtent fréquemment leurs propres conceptions théologiques aux auteurs dont ils discutent la doctrine sans suffisamment se soucier de démontrer le bien-fondé de ce procédé... Le désir de combattre l'adversaire sur son propre terrain a provoqué parfois un certain flottement dans les positions doctrinales. Ainsi, sans laisser pour autant d'en faire état à l'occasion, les catholiques renoncent en général à invoquer l'autorité théologique des témoignages de la tradition. De leur côté, les protestants, tout en proclamant solennellement que l'Ecriture est la source unique de la Révélation, se réfèrent en fait à l'Antiquité chrétienne comme à un critère décisif de la vérité. D'autre part, le souci de montrer soit la conformité, soit l'écart entre les croyances et la pratique eucharistique de l'Antiquité chrétienne et celles de l'Eglise romaine des derniers siècles, a contribué au développement assez unilatéral de la conception qu'on se faisait alors, dans les deux camps, de l'invariabilité du dogme ou du culte. En effet, la notion trop absolue de la perpétuité, qui inspire toute cette controverse, a incité bon nombre de polémistes catholiques et en particulier les auteurs de la *Perpétuité de la foi* à souligner trop exclusivement la continuité de la tradition, sans assez mettre en relief le rôle qui revient au magistère vivant de l'Eglise. De leur côté, les réformés insistent sur la nécessité de s'en tenir rigoureusement aux enseignements de l'Ecriture, mais laissent dans l'ombre les conséquences qui découlent du principe du libre examen. Ces gauchissements de la doctrine ont leur répercussion sur le plan historique : c'est sans doute à eux qu'il convient d'attribuer le manque de perspective qui empêche des auteurs catholiques de discerner l'évolution de certains dogmes et qui conduit plusieurs de leurs adversaires à voir dans le moindre changement de la pratique l'indice d'une transformation radicale des croyances. »

9. — Sur le sacrement de pénitence, nous devons présenter un livre du R. P. Paul Galtier, **Aux origines de la Pénitence**, dont on a déjà longuement parlé à propos d'une consultation sur la confession dans les deux premiers siècles de l'Eglise (*Ami*, 1952, p. 708) [1]. Ce volume n'est pas une doublure de celui que l'auteur publia en 1932 (*Ami*, 1933, p. 301), *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*. Il s'agissait alors du pouvoir des clefs considéré en lui-même et à l'époque où s'en manifestait déjà le plein exercice. La question traitée dans le nouveau volume est d'un autre ordre : logiquement et même chronologiquement elle est antérieure. Sans songer à décrire la manière dont s'est exercé d'abord le pouvoir des clefs et encore moins à déterminer l'effet propre qui lui fut attribué dès le commencement à l'endroit du péché, il y a lieu de rechercher les traces premières qu'il a laissées dans l'histoire et d'en fixer, dans la mesure du possible, le point de départ.

A vouloir ainsi étudier les origines du sacrement de pénitence, il semble qu'on doive partir des aspirations à la purification du péché et de la confession qui en était la condition ou l'amorce. Aussi le premier chapitre étudie-t-il « la rémission des péchés avant le Christ », chez les peuples sans rapport avec le judaïsme, chez les peuples sémites et enfin chez les Juifs. Aux approches du Christ, il semble bien que la préoccupation du salut fut chez les Juifs, plus vive que jamais.

[1] « Analecta Gregoriana », vol. LIV (séries, fac. theol.) — Paul Galtier, s. j. *Aux origines de la pénitence*. — In-8 de XII - 222 p. — Rome, 1951. Université grégorienne. — Un religieux capucin, à la suite d'une note « Autour de l'*Homo assumptus* », insérée dans la Chronique de théologie du 14 août 1952 (p. 514), nous a fait observer que nous avions omis de parler du remarquable article du P. Galtier. « *La conscience humaine du Christ* (*Gregorianum*, 1951, p. 525). L'auteur s'y défend contre certaines attaques de Dom Diepen et de Mgr Parente : « Il suffit, dit-il, de se reporter aux explications premières et authentiques du dogme pour comprendre qu'il y ait lieu de distinguer dans le Christ un moi psychologique humain distinct de son moi divin. A vrai dire, les craintes éprouvées par certains à cette pensée sont exactement du même ordre que celles qui firent hésiter jadis à distinguer en lui deux volontés et deux séries d'opérations. Malgré la dualité des natures, disait-on alors, il n'y en a qu'un, le même et le seul, à vouloir ou commander la mort et à demander d'en être dispensé : à quoi bon, dans ces conditions, distinguer en lui deux volontés ? De même aujourd'hui, il n'y en a qu'un, le même et le seul, qui ait conscience de prier, de rendre grâces, d'avoir soif et d'être descendu du ciel : pourquoi donc distinguer en lui deux *moi* répondant à sa double conscience d'être homme et Dieu ? — Et les deux cas, en effet, se ramènent l'un à l'autre : que serait un acte de volonté inconscient ou que la conscience humaine ne percevrait pas comme issu de sa nature et lui restant immanent » (p. 545-546).

Si aucune allusion n'a été faite à cet article, qui rentrait tout à fait dans notre programme, c'est pure distraction de notre part. L'article du P. Galtier avait sa place dans la pile de livres dont la recension devait être faite alors ; il a dû en sortir par une distraction fort regrettable. *Mea culpa*.

C'est d'ailleurs l'époque d'une universelle recherche de la purification, et le christianisme continue ici le judaïsme, non seulement dans la recherche du salut et de la rémission des péchés, mais encore dans les institutions : la rénovation baptismale, grand bienfait de l'économie nouvelle, suppose que le peuple nouveau n'est pas sans péché. Et le Christ pourvoit lui-même à la rémission des péchés : à ses apôtres il promet le pouvoir de lier et de délier ; puis il institue dans l'Eglise le tribunal qui juge et remet les péchés d'une manière bien différente du baptême (ch. 2).

La pratique pénitentielle de l'âge apostolique occupe le ch. 3 : les Eglises apostoliques comportent des pécheurs, mais des pécheurs à qui le pardon divin n'est pas refusé, et aucune limite ne semble avoir été assignée au pardon. Bien plus, dès le IIe siècle, l'imposition des mains paraît avoir été le rite de la réconciliation.

Au IIe siècle (ch. 4), des documents nous instruisent sur la rémission des péchés : Didachè, Ia Clementis, lettres de S. Ignace et de S. Polycarpe ; IIa Clementis et même Pasteur d'Hermas, malgré ses difficultés d'interprétation. Certains faits historiques nous mettent sur la voie de la doctrine : S. Irénée est un témoin de réconciliations précieuses pour l'histoire des origines pénitentielles. Aux abords du IIIe siècle (ch. 5), la *Didascalie des apôtres* nous renseigne sur la procédure pénitentielle. Nous avons dit ailleurs, dans l'article rappelé plus haut, la position prise par le P. Galtier à l'égard de la date de la *Didascalie*.

10. — M. l'abbé Vogel, chapelain de St-Louis des Français, a publié sa thèse doctorale près de la faculté de théologie catholique de Strasbourg sur un aspect important et très intéressant de l'histoire de la pénitence, aspect relativement peu exploré. Il s'agit de **la discipline pénitentielle en Gaule, des origines à la fin du VIIe siècle** [2]. Le sujet est bien délimité, et l'époque qui y est étudiée, époque de transition entre la pénitence primitive du début à S. Augustin et la pénitence tarifée n'a été, pour ainsi dire l'objet d'aucune étude approfondie. Dans son remarquable article : *Pénitence* du *D. T. C.*, Mgr Amann ne fait qu'effleurer la question à deux reprises (col. 820-823 ; 829-840, passim) et l'art. *Pénitentiels* est muet. D'autres auteurs ont écrit sur ce sujet, mais d'une manière trop succincte ou en limitant leur étude à un auteur ou à un seul aspect du problème. Une étude d'ensemble manquait encore : M. Vogel nous l'a donnée. Etude où l'auteur parle surtout et presque uniquement par les textes qu'il a minutieusement et méthodiquement collectionnés en interrogeant les Pères, en consultant les décisions conciliaires, en confrontant les interprétations des historiens du dogme.

On n'attendra pas de nous un inventaire détaillé de la multitude de documents accumulés en ce volume d'une richesse incomparable. Disons simplement que l'histoire de la discipline pénitentielle en Gaule est partagée en trois périodes : l'époque gallo-romaine (IVe - Ve siècles) ; l'époque de S. Césaire d'Arles (503-542) ; le déclin de la pénitence antique (du concile d'Orléans de 549 au concile de S. Jean-de-Losne (673-675).

La pénitence canonique est établie en Gaule dès le IVe siècle, et les lois qui la régissent sont dans l'ensemble les mêmes qu'à Rome. La *penitentia in extremis* est entrée dans la pratique du ministère pastoral, et c'est autour de la pénitence des mourants que s'organise la vie entière du chrétien. Mais nous manquons de renseignements concernant la pénitence canonique et l'attitude des fidèles à son égard. On constate cependant que simultanément et en dehors des cadres juridiques s'est constituée et développée une science pastorale réelle, grâce aux efforts de quelques prêtres et évêques soucieux du bien spirituel des âmes. Le but de la cure spirituelle est d'arracher de l'âme jusqu'aux moindres racines des mauvais penchants, et les remèdes pour y parvenir sont multiples, suivant les aptitudes et les ressources propres à chaque pécheur. Au temps de S. Césaire, la discipline pénitentielle n'est assouplie en rien dans l'ordre juridique : or l'état de pénitent, pour être profitable, aurait dû être adapté à la moyenne des chrétiens qui, surtout après la paix constantinienne et les invasions des barbares, étaient loin d'être des héros ! En fait, le *status penitentium* n'était guère à la portée de ceux dont l'innocence baptismale avait fait naufrage. La pénitence canonique n'était accordée qu'une fois dans la vie et le fidèle réconcilié restait marqué pour toute la durée de son existence comme le religieux : la crainte d'une rechute détournait les pécheurs de l'état de pénitent.

D'ailleurs les rites et les obligations de la pénitence étaient bien propres à en détourner les fidèles même bien disposés : humiliation à la cérémonie d'entrée en pénitence et au jour de la réconciliation ; prescriptions concernant la vie privée du pénitent, fort gênantes sinon incompatibles avec beaucoup de professions ; obligation, durant le temps de l'expiation, et après la réconciliation, de vivre dans la continence parfaite ; interdiction pour les guerriers de reprendre du service militaire... Quelle difficulté pour les pénitents et pénitentes jeunes et surtout pour le pécheur marié ! Quelle répugnance pour les barbares convertis qui considéraient le métier des armes comme l'apanage de l'homme libre ! Obligation pour les fonctionnaires d'interrompre la carrière publique et de renoncer aux charges honorifiques. S'assujettir à la pénitence publique équivalait presque à une mort civile. Rien d'étonnant qu'à la fin du Ve siècle, la *penitentia* soit abandonnée. Mais par quoi la remplacer ? Deux moyens sont indiqués par les textes : la *penitentia monastica* et la *conversio*. L'entrée dans l'état religieux n'était pas à la portée de tous ; la *conversio* était tout aussi difficile que la *penitentia*, puisqu'elle comportait la pratique de la continence perpétuelle. Il restait la perspective de la pénitence canonique *in extremis*, mais avec tous les aléas qu'elle comportait en cas de retour à la santé ; et puis, restait inconnue l'heure de la mort !

Les évêques soucieux du bien des âmes n'avaient plus qu'une unique ressource : recomman-

[2] Cyrille Vogel, docteur en théologie, licencié ès lettres, chapelain de Saint-Louis des Français (Rome). *La discipline pénitentielle en Gaule, des origines à la fin du VIIe siècle.* — In- 8 de 206 p. — Paris, Letouzey, 1952.

der aux pécheurs de faire pénitence, *agere penitentiam*, sans pour autant se faire pénitent, *accipere penitentiam*. Aux pécheurs de bonne volonté, désireux du pardon et décidés à faire ainsi pénitence de leurs fautes, les évêques mettaient à leur disposition une sorte de directeur spirituel, officiellement désigné ou librement choisi, qui, par ses conseils et ses encouragements, les aidait à mener au mieux une vie chrétienne d'expiation. Quand le pécheur paraissait suffisamment disposé, on lui permettait la communion, après un temps plus ou moins long de probation. Dès la fin du VIe et au VIIe siècle, certains évêques allèrent même plus loin et autorisèrent les pécheurs à recevoir l'Eucharistie immédiatement après l'aveu, sans exiger d'eux une preuve effective de leurs bonnes dispositions. On saisit par là l'évolution suivie dans l'administration du sacrement : pratiquement les évêques de Gaule avaient pressenti, pour le traitement des âmes, la même solution que S. Colomban et ses moines. A ceux-ci était réservé de codifier, de tarifer les péchés, de propager la technique de la direction des consciences et d'apaiser l'inquiétude des âmes pénitentes par des réconciliations réitérées.

On pourrait ajouter qu'on saisit également ici l'évolution qui s'est produite en théologie dans l'explication de la valeur de l'absolution. D'abord, comme le laisse entendre le travail de M. Vogel, rémission des péchés par la contrition parfaite, mais constatation prudente par le « directeur de conscience » de l'existence d'une telle contrition. Plus tard, absolution effective, mais n'ayant, comme l'affirmeront les premiers scolastiques, qu'une valeur déclaratoire ; finalement, avec S. Thomas, valeur indicative de l'absolution.

Ces brèves indications suffisent pour montrer tout l'intérêt qui s'attache, tant au point de vue canonique que théologique, à l'étude de M. Vogel, à laquelle Mgr Weber lui-même a donné l'*Imprimatur*.

11. — Voici une thèse de mariologie, mais aussi de sacramentaire, où l'auteur, M. Frevin, cherche à préciser l'influence exercée par *le mariage de la Sainte Vierge et de S. Joseph*, sur la doctrine catholique du mariage [3].

Avant la grande période patristique, les Pères, sans attacher une importance considérable au mariage de Joseph et de Marie, n'ignorent cependant pas son existence. Deux auteurs surtout sont à noter : S. Irénée, qui sait unir la virginité de Marie et son mariage avec Joseph, Tertullien, qui présente leur mariage comme un exemple pour les chrétiens. Au IVe siècle, trois écrivains retiennent l'attention : saint Hilaire de Poitiers, saint Jérôme, saint Ambroise. Le premier est encore hésitant, car il s'agit de concilier les termes qui laissent entendre clairement que Joseph est l'époux de Marie et ceux qui affirment la Virginité de la Mère de Dieu. Pour Jérôme, argumentant contre Helvidius, un mariage charnel ne saurait être accepté comme venant de l'Ecriture : la conception virginale de Jésus a rendu inutile le projet de mariage au sens où l'entendait Helvidius. Marie a été simplement confiée, *commendata*, à Joseph. S. Ambroise prend une position analogue : Dieu a préféré que le monde doutât de l'origine de son Fils plutôt que de laisser ternir la réputation de la Mère. Mais dans sa pensée l'union charnelle n'existant pas entre Joseph et Marie, il n'y avait pas entre eux un mariage réel, mais simplement un statut juridique. Le pape Sirice, dans sa lettre aux évêques d'Illyrie semble partager les hésitations d'Ambroise : Marie aurait possédé les droits des personnes mariées, sauf les *tori jura* qui, seuls, en auraient fait un mariage à sens commun du terme.

Ce n'est qu'avec S. Augustin qu'il est nettement question d'un mariage entre Joseph et Marie. La position de l'évêque d'Hippone est très nette à cet égard ; et l'intérêt qu'il porte à ce mariage est significative. Pendant toute une période, pratiquement jusqu'en 405, il l'ignore ; mais, dès que ses travaux sur l'Ecriture le lui font découvrir, il l'intègre dans sa doctrine et, pour les besoins de l'enseignement et de la polémique, il utilise cette précieuse donnée scripturaire. Devant les Pélagiens qui nient la concupiscence et voient dans le mariage le triomphe de la chair, S. Augustin n'invoque pas seulement le Droit romain ; il fait appel à un autre principe : les relations sexuelles ne font pas nécessairement le mariage : c'est ailleurs qu'il faut chercher le lien de la société conjugale. L'union des cœurs, l'amour spirituel d'un homme et d'une femme, symbole de l'amour du Christ pour l'Eglise, voilà où le lien se contracte, où il puise sa solidité. C'est en spiritualisant ainsi l'essence même du mariage, que S. Augustin, tout en affirmant la parfaite virginité de Marie, reconnaît à son union avec Joseph le type le plus parfait d'union matrimoniale.

S. Augustin a donné ici la mesure de son génie. La nouveauté qu'il introduit dans la doctrine générale du mariage, c'est précisément le cas particulier du mariage de la Vierge. Et ce n'est pas seulement pour ceux qui font vœu de continence dans le mariage que vaut l'exemple de Marie, mais pour tous les autres cas : de l'exemple des parents du Christ, S. Augustin conclut, en effet, que dans l'amour conjugal des chrétiens les relations de la chair ne sont pas tout, et qu'elles n'en sont même pas l'élément le plus important. L'élément spirituel, non la concupiscence, doit y dominer. S. Augustin acheminait ainsi la théologie vers une mise en lumière du mariage-sacrement, et son admission au septénaire chrétien.

L'influence d'Augustin est prépondérante au Moyen Age. En attendant l'œuvre des théologiens, les canonistes s'en inspirent. Hincmar, Pierre Damien, Yves de Chartres, pour autant qu'on puisse saisir leur pensée à travers leurs travaux, portent un intérêt tout spécial au mariage des parents du Christ. Pour eux, comme pour Augustin, le fait est indéniable qui oblige à choisir entre la théorie consensuelle et la théorie charnelle du mariage. Tel était le problème doctrinal posé par le mariage de la Vierge. La solution ne devait en être donnée qu'après de longues discussions théologiques ; et c'est au Maître des Sentences qu'il convient, sem-

[3] Henri Frevin. *Le mariage de la Sainte Vierge dans l'histoire de la théologie*. — Thèse de doctorat de la faculté de théologie de Lille, 1951. — In-4 de 270 p. (ronéotypée). Tirage limité, 650 fr. — S'adresser à l'auteur, vicaire à Wavrin.

ble-t-il, d'en rapporter le mérite : alors que beaucoup de canonistes déclarent « qu'un cas aussi privilégié ne peut servir de règle commune », Pierre Lombard

« se montre plus docile aux faits. D'accord avec les canonistes de son temps sur le symbolisme si expressif de l'union charnelle, il se refuse pourtant à considérer le mariage de Joseph et de Marie comme imparfait... Il distingue lui aussi *perfectum in sanctitate* et *perfectum in significatione* ; mais il identifie la sainteté avec la réalité, la vérité du mariage. La sainteté du mariage de Marie en assure la réalité... Il faut donc élargir ce symbolisme... Le mariage charnel représente l'union de l'Eglise au Verbe incarné, le mariage de Marie représente cette même union de l'Eglise en tant qu'union de charité. Ne considérer comme sacrement que le mariage consommé, n'est-ce pas limiter le sacrement, s'attacher au signe plutôt qu'à la réalité qu'il représente ? Les relations de l'Eglise et du Christ dépassent infiniment le signe, même le plus expressif. Il n'y a donc, pour Pierre Lombard, qu'un seul mariage sacrement, parfait dans le consentement, et dont la consommation ne fait qu'exprimer une partie de la réalité invisible qu'il représente » (p. 245).

L'intervention décisive de Pierre Lombard a contribué à donner une haute idée de la dignité du mariage et de sa valeur sanctifiante. En attachant toute l'importance à la sainteté du mariage plutôt qu'au signe, il introduisait dans une théologie systématique, la pensée fondamentale de S. Augustin. Il intégrait le cas de Joseph et de Marie dans une doctrine qui, avec S. Thomas et les théologiens postérieurs allait devenir classique.

On saura gré à M. Frevin d'avoir ajouté à sa thèse quelques mots, très nets et très pertinents, sur les biens du mariage et sa finalité. Qu'un mariage, comme celui des parents du Christ, soit un véritable mariage sans qu'il comporte cependant de relations charnelles, on n'en doit pas conclure, avec certain autre contemporain, que la procréation n'est pas la fin première du mariage. Pour l'affirmer, il faut ne pas avoir étudié les textes de S. Augustin dans leur ordre chronologique. Et notre auteur conclut avec la fermeté que donne la conscience de défendre une doctrine sûre :

« Fécondité et Amour constituent les éléments essentiels du mariage. L'un et l'autre viennent de Dieu, mais dans l'ordre surnaturel l'Amour possède le primat. Il est transfiguré par la grâce et confère une dignité nouvelle à la fécondité ; mais celle-ci demeure la fin principale du mariage parce qu'elle est la fécondité des époux. »

On sait d'ailleurs que cette position traditionnelle a été sanctionnée par le Saint-Office.

12. — Dans notre Chronique du 14 août 1952. nous avons présenté aux lecteurs *L'Image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse*, du P. Leys, S. J. : un de ses confrères, le P. Régis Bernard nous communique aujourd'hui une thèse sur un sujet parallèle : **L'Image de Dieu d'après S. Athanase**[4]. Il semble à notre auteur que le thème de l'image constitue un grand axe de la doctrine athanasienne, peut-être celui qui lui donne le plus d'unité. Sur les points essentiels de la doctrine de l'image, il n'y a pas d'évolution dans la pensée d'Athanase : on pourrait donc ici prendre comme un tout l'ensemble des écrits du Docteur alexandrin ; mais le P. Bernard a estimé préférable d'étudier à part le *Contra Gentes : De Incarnatione*, œuvre de jeunesse, et ensuite, en bloc, les autres œuvres.

Il s'agit, dans la pensée d'Athanase, de maintenir l'enseignement traditionnel du Verbe, « image de Dieu », et de le concilier avec l'affirmation, non moins traditionnelle, que l'homme a été créé « à l'image de Dieu ». C'est dans la première partie du volume la distinction athanasienne entre εἰκών et κατ'εἰκόνα. Du côté du Verbe, l'image sera son apanage qui, en tout le rend semblable au Père, c'est, moins le mot, la doctrine du consubstantiel. Du côté de l'homme, le κατ'εἰκόνα marque sa participation à celui qui est substantiellement l'image de Dieu. Transcendance du Verbe, dépendance de l'homme, mais dépendance par rapport au Verbe. Ce qui permet d'interférer à κατ'εἰκόνα, participation, le prédicat « λογικός », caractéristique de l'homme, ou encore χάρις de la participation du Verbe. Dans ces perspectives, péché, déchéance et Rédemption sont liés à la relation εἰκών - κατ'εἰκόνα. Par le péché, c'est vers l'image du diable que l'homme se tourne ; ayant fait fi du κατ'εἰκόνα, les hommes se voient privés des prérogatives que leur conférait cette gracieuse participation divine : comme don de la grâce, le κατ'εἰκόνα est perdu. Le rapport entre εἰκών et κατ'εἰκόνα pose les rapports entre la nature et le surnaturel ; auxquels s'ajoutent les influences philosophiques qui interfèrent avec l'inspiration chrétienne, ce qui est surtout sensible dans la question de la connaissance et de la contemplation de Dieu.

Sur les rapports de la nature et du surnaturel, notre auteur s'inspire d'une page remarquable de Mgr Gaudel ; l'opposition entre χάρις et φύσις correspond, non à notre couple surnaturel et nature, mais plutôt à la transcendance de l'Incréé divin sur créé périssable ; mais l'homme pécheur a-t-il perdu, oui ou non, le κατ'εἰκόνα en tant que toute participation à l'Image ? Le P. Bernard émet ici une hypothèse que peuvent vérifier certains textes :

« Nous trouvons une autre ligne de développements, où la rupture est moins accusée. Le péché est présenté d'une manière plus progressive et n'a pour effet qu'un obscurcissement des facultés spirituelles : le κατ'εἰκόνα est simplement recouvert par l'encombrement des saletés. Il reste donc possible de faire appel à un sens de l'âme spirituelle et de Dieu, pour stimuler une conscience qui n'est qu'assoupie, et lui proposer une voie de purification et de remontée » (p. 69).

D'autres textes, de saveur néoplatonicienne, inspirent la théorie athanasienne de la contemplation de Dieu, cette question commandant la conception du péché ; mais ces textes n'ont qu'une portée accidentelle.

La seconde partie de la thèse, la plus intéressante au point de vue de la théologie trinitaire, est empruntée à l'analyse des œuvres anti-ariennes. L'Image, appliquée au Verbe, est liée aux termes sanctionnés par le concile de Nicée : οὐκ ἔξωθεν et ἐκ τῆς οὐσίας ou ἴδιος τῆς οὐσίας ou encore ὁμο-

[4] Régis Bernard. *L'Image de Dieu d'après Saint Athanase* (Coll. des Etudes publiées sous la direction de la faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière). — In-8 de 155 p., 495 fr. Paris, Aubier, 1952.

οὐσιος. Dans les développements donnés par notre auteur à ces identifications fondamentales, il devient clair que S. Athanase est aussi éloigné du sabellianisme que du trithéisme. Certaines formules pourraient laisser supposer le contraire ; mais leur contexte montre qu'il n'en est rien. L'insuffisance de l'ὅμοιος κατ'οὐσίαν est nettement démasquée ; la formule néoplatonicienne de la participation est exclue du Verbe, car elle dégrade l'image dont le sens est anthropomorphisé par les ariens.

D'autres questions secondaires ont été abordées par S. Athanase : le Saint-Esprit, image du Fils ; le κατ'εἰκόνα et les valeurs connexes dans l'anthropologie : quelques autres emplois d'εἰκών.

Encore que la thèse du P. Bernard demande une lecture appliquée en même temps qu'une réelle connaissance de la doctrine de S. Athanase, les théologiens de métier seront heureux de posséder l'étude consacrée à *L'Image de Dieu d'après saint Athanase*. Le saint Docteur n'a fait nulle part la synthèse de sa doctrine. Mais il était permis d'en dégager la conception sous-jacente. En tenant compte des répétitions et des convergences, le P. Bernard a pu en faire apprécier la cohérence, la constance, la netteté, qui témoignent de positions fermes. Il nous fait comprendre qu'il y a bien là une doctrine.

A. Michel.

JEUNE EUCHARISTIQUE

Discipline nouvelle

(Suite)

4° Q. — Pour le calcul des heures, soit à propos de la célébration tardive (après 9 heures), soit à propos de la messe du soir (après 16 heures), peut-on user des facilités accordées par le canon 33 ?

R. — La question est tout à fait pratique au moment où l'on parle de rétablir la distinction entre l'heure « d'hiver » et l'heure « d'été ».

Rappelons que « pour la *célébration privée* de la messe, comme aussi pour la *communion* », chacun peut suivre (même si dans le lieu on suivait un autre comput) soit le temps *local* (vrai ou moyen), soit le temps *légal* (régional ou extraordinaire), can. 33 [1].

Attendu que l'heure (appelée improprement « solaire ») de Greenwich — ou heure *d'hiver* — demeure pour la France un temps « légal régional » ou zonaire (bien qu'on en ait pas fait officiellement usage depuis 1940), il est canoniquement permis d'en faire choix pour la communion et pour la célébration de toute messe qui n'est ni *conventuelle* ni *capitulaire*. Peut-on en faire usage pour la messe dite « paroissiale » ? Les auteurs ne sont pas d'accord, parce qu'ils ne s'entendent pas sur le sens à donner à l'expression « messe *solennelle* » (par opposition à messe privée). Les uns, s'appuyant sur la liturgie, appellent messe « solennelle » celle qui est « chantée avec ministres ». D'autres se fondant sur des raisons canoniques qualifient de « solennelle » ; ou bien la messe que le prêtre est *tenu* de célébrer (messe conventuelle, capitulaire, *pro populo*), ou bien celle à laquelle le peuple est *tenu* d'assister (dimanche et fêtes de précepte).

Dans le doute, les auteurs excluent la possibilité du choix de l'horaire *uniquement* pour les messes *conventuelles* et *capitulaires* ainsi que les messes *paroissiales* chantées par le curé et aux intentions de son peuple (*pro populo*). Pour celles-là, il n'est permis de suivre que l'heure « usuelle », c'est-à-dire celle qui est *effectivement* en usage dans le lieu (couvent, paroisse, etc.).

Actuellement, en France, étant donnée l'heure officiellement adoptée (heure d'*été* ou de l'Europe centrale), il n'y a pas davantage à faire appel à l'heure d'hiver (ou de Greenwich) pour le *point de départ* des divers computs : 9 heures et 16 heures calculées selon le temps de Greenwich donneraient 10 h. et 17 h. de notre comput actuel. Mais *si*

[1] Précisons que le temps *local vrai* est le temps astronomique exact marqué par le passage du soleil au méridien du lieu : il est marqué exactement par les cadrans solaires, mais n'est pas « uniformément varié », attendu que la vitesse de rotation de la terre augmente lorsqu'elle se rapproche davantage du soleil. C'est pourquoi on a imaginé, pour la commodité du comput, un temps *local moyen*, dont le calcul est basé sur une rotation de la terre « uniforme » ; les variations entre le temps *vrai* et le temps moyen peuvent aller jusqu'à un maximum de 17 minutes.

Mais l'horaire le plus fréquemment usité est celui qui va de l'heure *régionale* (ou zonaire) à l'heure *extraordinaire*. Notons que l'un et l'autre temps (régional et extraordinaire) méritent l'épithète de *légal*, car ils sont tous deux fixés par une *loi*. Le temps « zonaire » ou *régional* est le résultat d'une entente internationale qui a divisé la surface terrestre en 24 zones (de 15 degrés chacune) que le soleil éclaire successivement en 24 heures. Chacune de ces zones a reçu un nom dérivé du méridien qui se trouve au centre. Ainsi la France, l'Angleterre, la Hollande, la Belgique, l'Espagne et le Portugal ont adopté l'heure du méridien de Greenwich (ou de l'Europe *occidentale*). L'heure de l'Europe *centrale* (en avance de 60' sur celle de Greenwich) se rattache au méridien de l'Etna, et a été adoptée par la Suisse, l'Allemagne, l'Autriche, la Suède, la Norvège et le Danemark. Plus à l'est le méridien de l'Europe *orientale* passe à Sofia (Russie et pays balkaniques). Ce temps « zonaire ou régional » correspond à ce qu'on appelle vulgairement l'heure d'*hiver*, et qui était unique heure normale jusqu'à la guerre 1914-1918.

A ce moment, pour des raisons économiques, le gouvernement décida d'avancer l'heure de 60 minutes durant la belle saison, c'est-à-dire pratiquement d'adopter le fuseau horaire de l'Europe *centrale*. Ce fut ce qu'on appela l'heure d'*été* (et aussi *improprement* l'heure « légale », attendu que le temps de Greenwich est aussi un temps conventionnel résultant d'un accord, donc d'une *loi* positive). Sous l'occupation allemande (1942-1944) fut *imposée* à la France « l'heure d'*été* de l'Europe *centrale* », en avance de *2 heures* sur le temps de Greenwich. Cette heure, comme l'heure dite d'été, sont, au sens du canon 33, des temps *légaux extraordinaires*.

Rappelons que, depuis la Libération, la France a conservé en toute saison l'heure d'*été*, c'est-à-dire l'heure de l'Europe centrale (en avance de 60 minutes sur Greenwich) ; mais il est question, dans les conseils gouvernementaux de revenir, au moins pour l'hiver à l'heure de Greenwich, qui *n'a cessé d'être légale* (les ententes internationales n'ayant pas été abolies, et les lois particulières des Etats qui se sont rattachés à un fuseau horaire, n'ayant pas été révoquées). Pour la France donc, et pour les pays d'Europe occidentale, l'heure de Greenwich (qui est celle du 1er fuseau horaire mondial) demeure un *temps légal régional* dont il est permis de faire choix, dans les limites fixées par le canon 33.

(Signalons que la République Argentine s'est rattachée au fuseau horaire de Greenwich par une loi votée en 1920).

l'heure d'hiver était rétablie, il pourrait être avantageux de *faire choix* de l'heure *d'été*, puisque les deux heures susindiquées se trouveraient avancées de 60 minutes (soit 8 heures et 15 heures de l'heure *d'hiver*).

En revanche, actuellement, le choix de l'heure *d'hiver* (de Greenwich) peut être avantageux au point d'arrivée, puisque ce choix prolonge effectivement le temps de 60 minutes. Ainsi une messe qui légalement devrait être achevée à minuit (pour ne pas mettre obstacle à la célébration du lendemain), pourra être poursuivie jusqu'à *1 heure du matin*, attendu que ce moment ne représente que le *minuit* de l'heure de Greenwich (temps légal zonaire ou régional). Il en sera de même pour la communion.

On notera deux choses :

1° Il n'est pas permis de *changer* un système de comput une fois adopté dans le cours de la même journée pour les actes de *même espèce ;* mais on peut adopter des computs différents pour des actes *divers*, par ex. choisir telle heure pour la célébration de la messe, un autre comput pour la récitation de l'office, l'abstinence, etc...

2° Le jeûne *eucharistique* ne figure pas dans le canon 33 comme une des matières à option (mais seulement le jeûne pénitentiel). En conséquence, l'horaire du jeûne eucharistique est indissolublement lié à celui qui aura été adopté pour la messe ou la communion. Et il ne serait pas permis de réduire, en faisant appel au canon 33, les heures de jeûne partiel ou total exigées par la nouvelle législation avant la célébration ou la communion.

5° Q. — A partir de quel degré d'alcool un vin généreux mérite-t-il le nom de « liqueur » ?

R. — Nous avons dit que ce qui distingue essentiellement un vin d'une liqueur, c'est que l'alcool du premier a été obtenu au moyen de la *fermentation ;* la liqueur au contraire contient un alcool obtenu par *distillation.*

Une liqueur, même si elle ne titre qu'un faible degré d'alcool (18, 20, 25 degrés) reste une « liqueur ». Au contraire, un vin généreux obtenu par fermentation naturelle reste du vin, même s'il titre plus de 15° d'alcool. Nous irons même plus loin, en nous appuyant sur la réponse du Saint-Office du 5 août 1896, que nous avons citée dans l'*Ami* du 18 septembre 1952 (n° 38), p. 570 : la Suprême Congrégation a jugé que du vin, déjà généreux de sa nature, pouvait être porté à 17 ou 18° par *addition d'alcool* et ensuite être employé *validement* (et même licitement sous certaines conditions) comme *matière du sacrifice.* Il n'y a aucun doute possible : le liquide ainsi traité *reste du vin.* En conséquence, il ne tombe pas sous l'appellation « liqueur » et on peut en faire usage aux repas qui auront lieu avant les messes du soir.

Il en faut dire autant si le haut degré d'alcool a été obtenu par évaporation du jus de raisin (vin cuit) : le liquide ainsi obtenu reste du *vin*, puisque l'on peut s'en servir pour le Saint-Sacrifice. On peut donc conclure que les « apéritifs à base de vin » ne rentrent pas dans la catégorie « liqueurs ». Nous n'oserions en dire autant de certains autres apéritifs composés *d'alcool* (distillé), dans lequel on a fait *infuser* des plantes ou produits aromatiques (absinthe, anis, etc.) : c'est tout à fait le procédé de fabrication des « liqueurs ».

6° Q. — L'exclusion de « boissons alcooliques », *même comme remèdes*, avant la communion, va-t-elle jusqu'à interdiction de médicaments dans lesquels se trouverait *mélangé* de l'alcool (en plus ou moins grande quantité), surtout si le médecin les a prescrits par ordonnance ?

R. — La teneur des documents romains ne permet guère une réponse négative. Ce sont toutes les boissons contenant de l'alcool que veut exclure le Saint-Siège. Il peut arriver cependant que dans nombre de « spécialistés » pharmaceutiques dont la composition n'est pas divulguée, quelques gouttes d'alcool aient été ajoutées, soit pour atténuer le goût désagréable du remède, soit pour en assurer la conservation. Dans la pratique, il n'est pas possible de se livrer sur ce point à une inquisition, encore moins à une analyse chimique. D'ailleurs s'il n'y a que deux ou trois gouttes dans un flacon de moyenne grandeur, il semble que l'on puisse admettre *in casu* légèreté de matière. Il en serait autrement si une ordonnance médicale portait ouvertement une quantité non négligeable d'alcool à incorporer au médicament.

7° Q. — Titius, curé, chargé de 5 paroisses célèbre une première messe « sur place » à 7 h. ; elle se termine vers 7 h. 45. A 8 h., deuxième messe dans une église située à 4 km ; elle est finie vers 9 h. 20. La troisième messe est célébrée dans la même paroisse que la première (paroisse de la résidence) à 10 h. Quand il peut avoir le concours d'un autre prêtre, il va l'accompagner dans une paroisse de desserte où ce confrère célèbre à 11 h. 30.

Avant la récente Constitution *Christus Dominus*, Titius avait un indult personnel lui permettant de rompre le jeûne avant la première messe, attendu qu'il n'avait pas le *temps matériel* de faire chauffer quoi que ce soit entre les messes subséquentes. Mais cet indult est abrogé. Titius demande :

1° Si, *actuellement*, en vertu de la nouvelle discipline, il peut rompre le jeûne eucharistique ?
2° A quel moment ?
3° De quelle manière ?
4° En vertu de quel principe ?

R. — 1° Puisque Titius célèbre *une messe après 9 heures*, il lui est permis *ipso facto* (sans même consulter un confesseur) de pratiquer le jeûne « partiel » ou mitigé : cela ressort des termes mêmes de l'Instruction du Saint-Office (n° 4).

2° Entre les trois premières messes, il n'y a pas l'intervalle de temps suffisant (*une* heure) pour que Titius puisse prendre quelque nourriture « per modum potus ». Mais *rien* ne l'empêche de prendre cet aliment *liquide* (entendu au sens où nous l'avons défini et à l'exclusion de toute boisson alcoolique) *une heure avant la première messe*, c'est-à-dire *avant 6 heures.*

3° Nous avons dit que le jeûne, *in casu*, ne pouvait être mitigé que par l'absorption de liquide, et encore une heure avant la célébration de la première messe. Nombre d'indults *particuliers* autori-

saient le célébrant à prendre du liquide *sans limitation de temps avant la messe*, afin de pourvoir aux situations vraiment très laborieuses comme celle de Titius. Mais ces faveurs sont abrogées.

Comme Titius — dans le cas d'une célébration d'une 4e messe par un confrère — n'aura sans doute pas davantage le temps de « déjeuner » solidement après sa 3e messe et devra prolonger son jeûne partiel jusque vers 13 h., nous osons lui *suggérer* ceci (dans la mesure où la chose est réalisable) : faire célébrer par le confrère la messe de 10 h., ce qui permettrait à Titius de prendre un aliment liquide jusqu'à 10 h. 30 ; et célébrer *lui-même* la messe de 11 h. 30. Tout cela évidemment, *salvo meliori judicio*.

4° Il n'y a pas d'autre « principe » à appliquer, dans le cas de Titius, que les normes mêmes de la nouvelle discipline. Il y est dit que le prêtre qui célèbre à une *heure tardive* et qui ne peut sans inconvénient grave observer le jeûne intégral, peut prendre un aliment liquide... *à partir de minuit*, si c'est raisonnable, même à plusieurs reprises, pourvu qu'il cesse une heure avant le début de la messe.

En conséquence, le prêtre qui célèbre une messe *unique* à 10 h. (ou à 11 h.) peut, s'il en éprouve le besoin, prendre du liquide dès 4 h. ou 5 h. du matin, puis encore à 7 h. ou 8 h., mais devra cesser à 9 heures (ou à 10 h.).

Serait-ce parce que, *outre cette messe* de 10 h., il célèbre *encore* à 7 h. et à 8 h. 30, il serait privé d'un droit qui est reconnu au célébrant d'une messe *unique* (à 10 ou 11 h.)? Cette sorte de « pénalisation » reconnaîtrait bien mal son dévouement et ses services ! *Absit !*...

Cependant, *parce qu*'il célèbre à 7 h., il devra s'abstenir de prendre tout aliment liquide à partir de 6 h., afin de conserver l'intervalle de jeûne complet de *une heure* avant le début de la célébration.

8° Q. — La consultation du confesseur (par les fidèles) doit-elle toujours et nécessairement *précéder* la rupture du jeûne strict (qu'il s'agisse de malades ou de fidèles qui se trouvent dans des conditions spéciales) ? Autrement dit, si un fidèle, s'étant levé avec une forte migraine ou des nausées allant parfois jusqu'au vomissement, prend un cachet pour faire cesser ces malaises et vient *ensuite* consulter un confesseur pour lui demander s'il peut aller communier : le confesseur pourra-t-il répondre affirmativement ?

R. — Sans aucun doute, si le confesseur estime qu'il y a là un inconvénient suffisant qui *empêchait* le fidèle de garder le jeûne strict en vue de s'approcher de la sainte Table. Nous avons dit ailleurs que le critère de la gravité de l'inconvénient sera souvent de voir si le fidèle devra se priver de la communion s'il ne prend un remède (ou un aliment liquide). Il n'est guère plus difficile de porter ce jugement après coup, c'est-à-dire une fois que le remède ou le liquide ont déjà été absorbés.

9° Q. — Le prêtre qui célèbre une première messe à 8 heures et une seconde à 11 h. :

a) peut-il prendre du liquide (non alcoolisé) *avant* la messe de 8 heures, s'il n'a aucun loisir pour absorber quoi que ce soit entre les deux messes : confessions, catéchismes, baptêmes, visites à la sacristie, etc. ?

b) pourrait-il agir de même *même s'il lui était possible* de prendre quelque chose entre les deux messes ?

R. — Nous avons dit que la nouvelle discipline autorise le prêtre qui célèbre *après 9 heures*, à prendre « quelque chose » *per modum potus* jusqu'à une heure avant la célébration de la messe. Mais elle ne trace aucune limitation quant à l'heure *où l'on peut commencer* à prendre « quelque chose ». Il n'y a donc d'autres limites que celles : 1° de la saine raison : ne pas absorber un aliment liquide « uniquement parce qu'on se trouve dans les conditions où il est permis » ; 2° celles de l'esprit de pénitence rappelé par le pape à la fin de la Constitution. Mais si le célébrant se trouve dans la nécessité, ou s'il y a pour lui une grande utilité à rompre partiellement le jeûne *avant* et *après* la messe de 8 heures (les conditions de temps étant observées), nous ne voyons pas à quel titre on pourrait le lui interdire.

10° Q. — De la faculté qui est accordée aux Ordinaires des lieux d'autoriser la célébration de messes le soir *même en dehors des dimanches et fêtes d'obligation*, peut-on conclure que le Saint-Siège leur a octroyé le pouvoir de concéder la célébration de *plus d'une messe par jour* même sur semaine ?

R. — Assurément non ! Le canon 806, cité expressément par les documents du Saint-Siège limite le droit des Ordinaires à accorder la faculté de biner *seulement* les dimanches et fêtes de précepte, et aux conditions indiquées. La faculté d'autoriser le *binage en semaine* (par ex. le premier vendredi ou n'importe quel jour de fête *supprimée*) ne peut être accordée que par le Saint-Siège.

On notera que nombre de diocèses avaient reçu des indults en ce sens. Ces indults (qui ne concernent pas le jeûne eucharistique) *n'ont pas été abrogés*, et les Ordinaires peuvent continuer à en faire usage.

11° Q. — La nouvelle Constitution précise que « l'eau naturelle ne rompt pas le jeûne ». Peut-on considérer que *l'eau de Seltz* est de l'eau naturelle

R. — Nous avons dit que toutes les eaux minérales tirées de sources, quelle que soit leur composition chimique, et même si elles sont gazeuses par elles-mêmes, sont des eaux naturelles.

Nous n'en dirons pas autant des boissons gazeuses dans la composition desquelles l'eau entre pour la plus grande partie, mais où entrent aussi des produits chimiques en quantité notables, soit pour les rendre plus digestives ou plus agréables. L'eau de Seltz nous paraît rentrer dans cette catégorie.

Le P. Cappello dans son Commentaire (n° 7) dit qu'est « naturelle toute eau qui peut être utilisée comme matière du baptême ». Si l'on entend cette affirmation de toute eau qui peut être matière *valide* (et non pas seulement *licite*) du baptême, elle est peu compatible avec le texte de l'Instruction : « sans addition d'aucun élément étranger ». Le bicarbonate de soude ou l'acide tartrique sont bien des éléments étrangers.

12° Q. — L'Instruction cite expressément les *enfants* (*pueri*) comme pouvant bénéficier des adoucissements de la loi du jeûne, *en raison* de l'impossibilité où ils se trouvent le plus souvent de retourner à la maison, en sortant de l'église où ils ont communié, pour y prendre leur déjeuner.

Ne pourrait-on pas dire que le cas est exactement le même pour nombre d'étudiants des facultés ou grandes écoles ? Qu'en est-il pour eux ?

R. — Nous avons dit que la situation des enfants (*pueri*) était *particulièrement* digne d'attention : 1° en raison de la faiblesse de leur âge, qui ne saurait, sans danger, supporter un jeûne absolu et prolongé ; 2° en raison aussi de l'incapacité où ils sont, le plus souvent, d'utiliser les moyens qu'emploient les grandes personnes assez facilement (bouteilles « thermos », etc.). Mais qu'on veuille bien noter que l'*énumération* faite par l'Instruction du St-Office n'est pas exhaustive (il y a, dans le texte officiel un « etc. » qui est très significatif). Si donc des *étudiants* se trouvent dans les mêmes nécessités ou difficultés, la loi est faite pour eux aussi, si le confesseur en juge ainsi.

Nous avons dit également qu'il est beaucoup plus difficile de trouver, en dehors de la « gent écolière » des fidèles (adultes ou adolescents) qui n'aient déjà pas « résolu le problème » de façon satisfaisante. S'il s'en trouve qui *vraiment* sont éloignés de la Table sainte par des obstacles du même ordre, qu'ils consultent leur confesseur : celui-ci tranchera favorablement dès qu'il constatera un sérieux inconvénient.

A. Bride.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Dictionnaire de Théologie Catholique. Tables générales. Fasc. II : « ARBITRAGE-CAJETAN ». — In-4 de 256 col. (ne se vend qu'aux souscripteurs). — Paris, Letouzey, 1953.

Ce fascicule, par la date où il paraît et du fait qu'il atteint la lettre C, donne un démenti aux pessimistes qui craignaient des *Tables* comportant de nombreux volumes et se répartissant sur de longues années.

Rappelons qu'on trouve dans ces *Tables* un résumé, par ordre alphabétique et avec références au D. T. C., de tout ce qui a été dit dans les divers articles de cette grande œuvre sur un sujet donné. On y trouve de plus des articles nouveaux, notamment sur des personnages ou des faits plus récents que les premiers fascicules du Dictionnaire ; des compléments de bibliographie, parfois même des mises au point de certaines doctrines à l'aide de travaux récents. On en jugera en consultant les articles sur l'*Assomption*, saint *Augustin* et l'*Augustinisme*, le *Baptême*, la *Belgique*, les *Bénédictins*, etc... Ces *Tables* réussissent donc à nous donner un instrument indispensable pour l'utilisation rapide et complète du D. T. C., et pour les parties anciennes de cette publication, un très appréciable rajeunissement.

E. NEUBERT, S. M. — **Marie et notre Sacerdoce.** — In-16 de 288 p., 390 f. — Paris, Spes, 1953.

L'auteur est un de ceux qui ont le plus contribué au développement de la piété mariale à notre époque. L'opuscule le plus goûté : « *Mon idéal : Jésus, fils de Marie* » a atteint le chiffre de 250.000 exemplaires et a été traduit en 26 langues. Ce petit ouvrage était destiné surtout aux laïcs. Le même enseignement est ici mis en valeur pour les prêtres.

Dans une 1re partie (p. 11-54) qui est surtout doctrinale, l'auteur montre de quelle *importance* est pour le prêtre la vie d'intimité avec Marie ; dans une 2e partie (p. 55-207), il explique comment « Marie forme en nous le Christ prêtre » en nous apprenant à vivre comme lui et à reproduire ses *vertus* ; dans la 3e partie (p. 209-283), il nous dit de quelle manière pratique nous pouvons vivre unis à Marie « dans l'exercice de notre *ministère* sacerdotal ».

Parlant à des prêtres, cet ouvrage n'hésite pas à donner des précisions doctrinales fort utiles. Citons un exemple (p. 39-40) : « On a parfois donné à Marie le titre de Vierge-Prêtre. Ce titre est susceptible d'une interprétation orthodoxe, mais il est équivoque et Rome n'y est pas favorable. Ceux qui le lui ont donné voulaient exalter par là la grandeur de Marie. En réalité il risque d'abaisser le rôle de l'Associée du Christ-Prêtre à celui d'un simple ministre. »

Les chapitres de ce livre sont au nombre de 33. C'est dire que l'ouvrage peut être utilisé au cours d'un mois consacré à la Sainte Vierge. Nous conseillons à nos confrères de l'adopter pour le prochain mois de mai, comme manuel de lecture spirituelle et de méditation.

R. P. DESMULLIER, montfortain. — **La consécration à la Sainte Vierge selon saint Louis de Montfort.** — In-12 de 106 p., 250 f. (port 30 f.). — Paris, Bonne Presse, 1953.

Les renseignements essentiels sur cette consécration sont réunis ici sous un petit volume. On y montre la place de Marie dans le plan rédempteur, l'aspect spécial qui caractérise la consécration montfortaine basée sur sa doctrine mariale, enfin les fruits apostoliques qui résultent d'une telle donation. En quelques appendices, l'auteur nous dit à qui convient cette consécration et comment il convient de s'y préparer ; il cite quelques témoignages de ceux qui l'ont faite et pratiquée ; il donne enfin tous renseignements et formules pour les consécrations collectives et personnelles.

On propagera ce livre ; on le prendra comme texte de lecture spirituelle ; on l'utilisera dans les exercices du mois de Marie, soit en en lisant quelques passages, soit en s'en inspirant pour préparer quelques exhortations mariales.

Chan. CRISTIANI. — **Marie parmi nous.** — In-12 de 64 p. — Lyon, Institut missionnaire, 13, rue Emile-Zola, 1953.

Au début de la Genèse, Dieu « institue des inimitiés » entre le serpent tentateur et la Femme. Cette lutte doit durer jusqu'à la fin des temps.

L'auteur en retrace les péripéties principales : 1° brièvement sous la Loi ancienne ; 2° avec plus de détails en commentant ce que l'Evangile nous dit de Marie ; 3° en rappelant ses interventions pendant la vie de l'Eglise, notamment à l'époque moderne, dont les apparitions de Lourdes et Fatima sont les plus significatives. Il montre ainsi le rôle important de Marie dans la lutte des Cités, celle de Dieu et celle du démon. Pour fixer l'attention du lecteur, il propose de donner, à Celle que les litanies et la piété populaire invoquent comme le « Secours des Chrétiens » et « Notre-Dame

des victoires », un nom nouveau : « Notre-Dame de la bataille ». C'est sous cet aspect renouvelé qu'il redit les grandeurs et les bienfaits de notre Mère ; elle ne devient « reine de la paix » que pour avoir remporté « la victoire », ce qui suppose lutte et « bataille ». Même ceux qui hésiteront à adopter ce dernier titre trouveront dans cet opuscule un nouveau témoignage du savoir et de la piété mariale de notre brillant collaborateur.

Abbé GALLAY. — **Le prêtre confié à Marie et à ses filles.** — In-16 de 128 p., 260 f. — En vente chez l'auteur, Yvoire (Haute-Savoie), 1951.

L'auteur étudie le texte de S. Jean, XIX, 25 : *Ecce filius tuus... Ecce Mater tua.* De son étude, il conclut : 1° que ce fut saint Jean qui fut confié à Marie, beaucoup plus que Marie à saint Jean ; 2° que c'est en tant que prêtre que saint Jean fut donné comme fils à Marie ; 3° que les autres femmes, mentionnées comme présentes avec Marie au pied de la Croix, participent à la maternité sacerdotale de Marie, mais d'une manière subordonnée. Il tire de là des considérations pieuses et utiles sur l'amour filial que doivent avoir les prêtres, en tant que tels, à l'égard de Marie, et sur l'importance et les limites des prérogatives des autres « mères de prêtres ».

Si l'auteur nous présentait ces vues comme des vérités exposées dans un *cadre* emprunté à l'évangile, nous les accueillerions volontiers ; mais, écartant le sens accommodatice, il affirme qu'elles sont *formellement exprimées* dans ce verset johannique et il multiplie les arguments, bien en forme et même proposés en caractère d'affiche, pour forcer notre sentiment à cette exégèse : qu'il nous excuse si nous ne pouvons le suivre jusque-là.

R. P. Michel RIQUET, S. J. — **Retraite pascale 1953 : Vivre avec l'Eglise.** — In-16 de 95 p., 90 f. — Paris, Spes, 1953.

Chacun de nous est responsable, pour une part, de la vie, de l'activité, des progrès, de l'accroissement, de la sainteté, de la grandeur, de la pureté, de la fidélité de l'Eglise dont il est solidaire. Des âmes n'attendent de nous qu'un mot, un geste, un exemple, une prière. Trop souvent, elles attendent en vain. *Non habeo hominem...* Si chacun vivait davantage « avec l'Eglise », les 6 semaines de Carême se passeraient, dans une fructueuse retraite liturgique, à préparer la confession, la Veillée pascale et la Communion. Notre paroisse, qui nous agrège et nous tient unis à l'Eglise, serait une communauté de prière et de vie, une communauté de services mutuels, une communauté d'action catholique en union avec le clergé. La messe, sacrement de l'Eglise, doit être, pour autant, sacrement de paix, de fraternité, de solidarité avec le prochain par la croix : par la messe, rendez-vous fraternel de tous les humains, seraient résolues la question sociale et la question internationale si les membres étaient bien ajustés et bien joints au Chef. Les membres donnent à la Passion du Chef l'indispensable complément, partagent ses angoisses et ses combats. *Beati qui persecutionem patiuntur...*

Ces pages doctrinales et vigoureuses seront utilisées avec profit, particulièrement aux journées de Communion Solennelle et de Confirmation et à la fête de la Pentecôte.

Henry PERROY, S. J. — **Aux jeunes : François Xavier (1506-1552).** — In-8 de 96 p., 4 hors-texte, 315 f. — Paris, J. de Gigord, 1952.

En Belgique, le IV^e^ centenaire est célébré au cours de 1953 : la grande journée xavérienne est fixée au 31 mai. En France et ailleurs, il n'est pas trop tard pour présenter aux jeunes la vie mouvementée de cet homme « étrange, surhumain » qui se donna à Dieu, d'un bloc et sans retour. Vigoureux, sportif, il est passionné de science (en ce temps-là, lever à 4 h., classe à 5 h., puis la messe)... et bientôt de la plus grande gloire de Dieu. C'est la naissance de la Compagnie de Jésus à Montmartre, dans l'humble chapelle de la rue Antoinette. C'est le départ de Xavier pour une randonnée de 100.000 kilomètres en pays inconnus. Ses armes sont la prière intense et toute une série d'éclatants miracles... de sorte qu'une grêle de pierres, au Japon, n'empêchera pas les semailles d'une belle chrétienté : « les Japonais, mes délices ! » Ses auxiliaires sont les enfants dont il fait des catéchistes actifs et entreprenants. Ses succès, chez les pêcheurs de perles sont toute une épopée. Ecrasé de fatigue, intrépide au milieu des pirates, des bandits, des poisons, Xavier proclame : « Il n'y a de meilleur repos que d'être en péril pour Notre-Seigneur ». Sa mort, même à 46 ans, est une victoire, car elle suscite une armée d'ardents missionnaires.

Vie enthousiasmante et qui résonne comme un coup de clairon. Les jeunes entendront-ils cet appel à l'effort intellectuel et spirituel ? (Xavier en imposait par sa science et sa sainteté rayonnante). *Utinam !*

Alain de SAUVEBŒUF. — **Nos enfants et la Messe.** — In-8 de 112 p., 240 f. — Paris, Edit. du Cerf, 1952.

La première partie de ce volume est intitulée « le problème ». C'est une étude des causes pour lesquelles la messe, bien souvent, n'a pas chez les enfants l'estime qu'elle mérite, et un examen critique des divers moyens employés pour remédier à cette désaffection (par ex. le livre de messe, le « meneur liturgique », les chœurs parlés, les chants, etc.).

La 2^e^ partie a pour titre « une méthode pour utiliser les méthodes ». C'est une synthèse des meilleurs procédés à employer, en suivant l'âge et l'évolution psychologique des enfants, depuis 5 ans jusqu'à l'adolescence. Ces procédés sont au début surtout affectifs (chants, gestes, prières, etc...). Ils doivent être ensuite adaptés aux besoins intellectuels de l'enfant tout en restant très près de la réalité (étude du « cadre » de la messe, de son symbolisme, etc.). Pour ceux de 8 à 12 ans on suggère un « carnet de messe » composé par eux. Quatre appendices terminent le volume ; le plus riche contient une bibliographie de 120 ouvrages sur le sujet, classés, appréciés quand il y a lieu, et très souvent signalés au cours de l'ouvrage.

Cette vue d'ensemble sera bien accueillie des éducateurs catholiques. Elle les aidera à faire l'examen de leurs propres méthodes, et ils pourront en compléter l'exposé, un peu sommaire, au moyen de la riche bibliographie utilisée.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 14 aprilis 1953

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)